

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महानुभावः—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन बैकर्स मदर मेरठ  
संरक्षक अन्वयक, एव प्रधान ट्रस्टी
- (२) श्रीमती सौ० फूलमाला देवी धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी  
जैन बैकर्स मदर मेरठ, संरक्षिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके वर्तक महानुभावः—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सर्राफ	सहारनपुर
२	सेठ भवरोशाम जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिर्नवा
३	कृष्णचन्द जी जैन रईस	देहरादून
४	सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरी तिलैया
५	श्रीमती सावती देवी जैन	गिरीडीह
६	मित्रमैन नाहरसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	प्रेमचन्द श्रीमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	सत्केचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	बाबूमल प्रेमचन्द जी जैन	मथुरी
११	बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	ज्जातापुर
१२	केवलराम उग्रसेन जी जैन	त्रगाधरी
१३	गेंदामल दगहू साहू जी जैन	मनाबद
१४	मुकुन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	श्रीमती धर्मपत्नी बा० कानादाचन्द जी जैन	देहरादून
१६	जयकुमार वीरसेन जी जैन सर्राफ	सदर मेरठ
१७	मथी दिगम्बर जैन समाज	राण्डिया
१८	बाबूराम भक्तदत्तप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन श्रीवरसिधर	इटावा
२१	सौ० प्रेम देवीसाह सु० बा० फतेहनाम जी जैन सर्राफ	जयपुर
२२	मथाणी दिगम्बर जैन महिमा समाज	गया
२३	सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	गिरनारीलाल चिरञ्जीवल जी जैन	गिरीडीह
२५	राधेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	फूलचन्द बैजनाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सर्राफ	बटौता
२८	गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गोपा	लालगोता
२९	दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेन्डेंट इन्फ्रीनिधर	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्नी दि० जैन समाज प्राईकी मढी,	आगरा
३१	सचालिका दि० जैन महिला मडल नमककी मढी	आगरा
३२	नेमिचन्द्र जी जैन चढकी प्रेस	चटकी
३३	भञ्जनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	मील डमल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	शीनलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	रतनलाल जैन सर्राफ	मुजफ्फरनगर
३८	बनवारीलाल निरञ्जन लाल जी जैन	शिमला
३९	श्री जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छावड़ा	कुमरी-लिया
४०	श्री इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
४१	श्री मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४२	श्री दर्याराम जी जैन आर. एस. डी. ओ.	सदर मेरठ
४३	श्री मुन्नालाल यादवराय जी जैन	सदर मेरठ
४४	+ जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४५	+ जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट—जिन नामोंके पहिले, ✽ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये है, शेष आने हैं। तथा जिनके पहिले, + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, अभी बाकी है।

## सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाम्बुद्धि ताकिकशिरोमणि आदीभक्तेश्वरी श्री समतभद्र श्री अकलङ्कदेव आदि महापुरुषोंने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वोंकी समीचीन विवेचना आधुनीभासा, प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चयादि कारिकात्मक रचनाओं द्वारा की। जैनदर्शनके प्रणेता भगवान् उमा स्वामिके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थसूत्रके सहज जैन न्यायको सूत्रबद्ध करने वाली "जैन न्याय सूत्र ग्रन्थ" जैन परम्परामें नहीं बन पाया था। इसी कमीको आचार्य गवर श्री माणिक्यनन्दिने आचार्य सृष्टि-परम्परासे आये हुए जैन न्यायका सागरको परीक्षामुक्तसूत्र गागरमें पूर्ण करके जैन न्यायका गौरव बढ़ाया है। यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय न्याय विषयक कृतियोंमें अद्वितीय है।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोंमें विभाजित है। इसके सूत्रोंकी संख्या २१२ है। ये सूत्र सरल, विशद एवं नये तुल्य हैं। वस्तु विचारमें अति गम्भीर, अन्तस्तरपशी तथा अर्थ-गौरवसे ओत-प्रोत हैं। सभी सूत्र संस्कृत गद्यमें हैं, किन्तु उनके आदि अन्तमें २ श्लोक हैं :—

प्रमाणादर्थसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्ययः ।  
 इति वक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयस ॥  
 परीक्षामुखमादक्षं हेतोपादेयतत्त्वयो ।  
 सविदे माहृगो वालः परीक्षादक्षवद् व्यधाम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतिज्ञा की है । और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है । सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथार्थ बोध कराने के लिये परीक्षकके समान दर्पणवत् कृति बनाई ।

प्रतिपाद्य विषय.—प्रथम परिच्छेद १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतस्त्व परतस्त्वका निर्णय किया है । द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बताये हैं । प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा मुख्य भेदोंको १२ सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है । तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके सृष्टि, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमका १०१ सूत्रोंमें कथन है । चतुर्थमे ६ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है । सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं । पाचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा पान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणसे कयचित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है । छठे परिच्छेदमें प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है । इसमें ७४ सूत्र हैं । इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके सभी मौलिक ब्राह्म विषयों का पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है ।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयको आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारखी, मनीषी विद्वान् श्री १०५ कुल्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द माला ने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है । समय-सारादि अनेक ग्रन्थोपर प्रवचन करने वाले विद्वान्के प्रौढ ज्ञानने इसे दुरुहतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक गम्भीर अध्ययन, चिन्तन एवं सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है । न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निर्णय का आधार प्रमाण ही होता है, इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है । इन प्रवचनों द्वारा लोकमें प्रमाण विषयक विपरीत धारणायें दूर होगी ।

मुझे इन प्रवचनोंके प्रूफ-शोधनका अवसर मिला है । मैं आशा करता हूँ कि आध्यात्मिक तत्त्वके विज्ञ रसिक इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठावेंगे ।

—देवचन्द जैन, एम० ए०

## परिज्ञानमुखसूत्रप्रवचन ८, ६, १० भाग

[प्रवक्ता—पूज्य श्री १ ५ क्षु० मनोहर जी वर्णी, “सहजानन्द” महाराज]

[ अष्टम भाग ]

विश्वके पदार्थोंकी जातियोंमे जीव जाति इस विश्वमे समस्त पदार्थ अनन्तानन्त है और उन समस्त पदार्थोंकी जानिया देखी जाये तो सब ६ जातिमे गणित हो जाती है - जीव, पुद्गल, धर्म अघर्म आकाश और काल । पदार्थ अनन्तानन्त इस कारण है कि किसी भी एक पदार्थके द्रव्य गुण पर्यायके द्रव्य गुण पर्याय प्रदेश किसी अन्य द्रव्यमे नहीं पाये जाते है और अनुभवन भी किसी द्रव्यका किसी अन्य द्रव्यमे नहीं होता । प्रत्येक पदार्थ अपने आपमे अपनी ही क्रिया करता है इस कारण सत्ता सक्ती जुदी जुदी है । अतः पदार्थ अनन्तानन्त हैं । यदि जीव जीवमे ही देखा जाय तो मुझ जीवका जो कुछ भी भाव बनेगा और अनुभवन होगा वह सब मुझमे ही होगा । चाहे दूसरा कोई मेरे प्रति कितना भी स्नेह रखता हो, लेकिन परिणामन और अनुभवन कोई दूसरा कर न सकेगा । मेरा परिणामन और अनुभवन मुझमे ही होता है इस कारण समस्त पदार्थ अनन्तानन्त है । अब उन सब पदार्थोंकी जातिया बनायो जाये अर्थात् एक एक ऐसा लक्षण लिया जाय जिस लक्षणसे उस पदार्थके समस्त पदार्थ ग्रहणमे आये और दूसरी प्रकारका कोई पदार्थ आ न सके उस लक्षणको जाति कहते हैं । जाति ही अपेक्षा समस्त पदार्थ ६ प्रकारके हैं । जैसे जीव । जीवका लक्षण है ज्ञान । जो ज्ञानस्वरूप हो, ज्ञानमय हो उसे जीव कहते हैं । अब ज्ञानमय कहनेसे जितने भी ज्ञानमय पदार्थ हैं, जीव है वे सब इस जातिमे आ गए । चाहे कर्मरहित मुक्त सिद्ध भगवान हो चाहे सशरीर परमात्मा हो अथवा साधु हो, मनुष्य हो, कीट हो, मकोडा हो, स्थावर एकेन्द्रिय हो, सबमे ज्ञान स्वरूप पाया जाता है, तो ज्ञानमयताकी दृष्टिमे वे सब जीव है । और, यह एक जीव जाति हुई ।

पुद्गल जातिके पदार्थ दूसरी जाति है पुद्गल । जो पूरे और गले सो पुद्गल । मिल करके बढ जाय, विच्छुड करके घट जाय ऐसी वात जिनमे पायी जाय उनका नाम है पुद्गल । जितने ये रूप रस, गंध वाले पदार्थ हैं जो आखी देखते है, जो दूनेमे ग्रहण करनेमे आते हैं ये समस्त पदार्थ पुद्गल कहलाते हैं । एक एक पदार्थ की दृष्टिसे निरखा जाय तो ये द्रव्य नहीं है, किन्तु किसी भी स्कंधमे जो इन्द्रियके द्वारा विदित होता है उसमे अनन्तानन्त परमाणु है और वे एक-एक परमाणु एक एक द्रव्य है उन परमाणुकोका ऐसा विलक्षण सघात होजाता है, कि वहा

फिर एक एक अणु जैसी वास्तविक एक स्थूल परिणामनमे नहीं रहनी इस कारण इन्हें भी उपचारसे पुद्गल कहते हैं । देखिये जो पदार्थ यहा नजर आ रहे हैं इन पदार्थोंका नाम जैन धामनमे पुद्गल कहा है । इमे कोई भीतिक कहते कोई अन्य शब्दसे कहते किन्तु पुद्गल शब्द ऐसा विशुद्ध अर्थ वाला शब्द है कि ऐसी विशेषना अन्य किन्ही नामोंसे नहीं होती । जो पूरे गले उसका नाम है पुद्गल । जो मिलकर बड़ा एक बन जाय और बिछुडकर अनेक हो जाय, गल जाय उसका नाम है पुद्गल । एक जाति पुद्गलकी होती । ये दो जातिके पदार्थ तो अनन्तानन्त हैं । उनमें भी जीव जातिके पदार्थोंसे पुद्गल जातिके पदार्थ अनन्तानन्त हैं । इन दो जातिके द्रव्योंके अलावा एक धर्मद्रव्य है जिसका कार्य जीव और पुद्गलके चलनेमे सहायक होना है एक अवर्त्म द्रव्य है जिसका उपयोग चलते हुए जीव पुद्गल जब ठहरने लगे तो उनके ठहरने मे सहायक होना है । एक आकाश द्रव्य है । जहाँ जीव पुद्गल आदिक समस्त पदार्थ अवगाहन पाते हैं । एक काल जातिके पदार्थ हैं वे असंख्यात हैं, लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर एक एक काल द्रव्य अवस्थित है, उसका उपयोग है समस्त पदार्थोंके परिणामनमे कारण बनना ।

समग्र पदार्थोंमे सार तत्त्व ६ जातिके पदार्थोंमे सारभूत पदार्थ जीव कहा गया है, क्योंकि वह ज्ञानस्वरूप है, ध्यानन्दमय है । आत्माका ज्ञानस्वरूप होनेके कारण सबकी व्यवस्था सबकी सत्ताका परिचय हुमा करता है, अत जीव जातिके पदार्थ सब पदार्थोंमे सारभूत है और उन समस्त जीव पदार्थोंमें सारभूत है उनका स्वभाव । ज्ञान जो स्वभाव है उसे ज्ञानस्वभाव कहो ज्ञानस्वरूप कहो जो अनादि अनन्त जीवका सहजभाव है वह सारभूत है । तो इस जीवका नाम समय भी है और इस समयमे जो कुछ सहज भाव है वह समयसार है, तो आत्मा ज्ञानस्वरूप है, उस ज्ञानकी चर्चा अभी चल रही थी । ज्ञान को ही प्रमाण कहते हैं ।

प्रमाणका विशुद्ध लक्षण स्वपरव्यसायित्व - जो स्व और परका प्रकाश करे उसे प्रमाण कहते हैं । यह एक प्रमाणका सामान्य स्वरूप है । जो स्वरूप होता है वह उस जातिके समस्त प्रकारके तत्त्वोंमे रहता है, तभी वह लक्षण बनता है, जैसे जीवका लक्षण है ज्ञान, चाहे मुक्त हो, ससारी हो, सबमे ज्ञान पाया जाता है । जो अपने समस्त भावोंमे रहे वह लक्षण कहलाता है । तो प्रमाणका लक्षण है जो स्व और पर का निश्चय करे । तो यह लक्षण प्रमाणके सब भेदोंमे पहुँचना चाहिए, अर्थात् जितनी प्रकारके प्रमाण हैं वे सब प्रमाण स्वपरव्यवसायी होना चाहिए । प्रमाण कहो, ज्ञान कहो वे ज्ञान ५ प्रकारके होते मतिज्ञान, श्रुतज्ञान अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, और केवल ज्ञान । तो सभी ज्ञानोंमे स्वपरव्यवसायिता होना चाहिए सो है ही । मति-ज्ञान यद्यपि उत्पत्तिमें परके आधीन है अर्थात् इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर मति-ज्ञान उत्पन्न होता है, हो उत्पन्न किन्तु ज्ञानका जो स्वरूप है कि स्व और परका ग्रहण

करे, यह स्वरूप मतिज्ञानमें भी पाया जाता है । प्रत्येक मतिज्ञान किसी भी पदार्थको जानते हुए अपने आपका भी निर्णय रखते हैं अर्थात् उस ज्ञानका भी मान रहा करता है अतः मतिज्ञान भी स्वपर व्यवसायी है ऐसे ही श्रुतज्ञान भी स्वपरव्यवसायी है । आगमके द्वारा या किसीके शब्द सुनकर या मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थको और विशेष जानना सो श्रुतज्ञान है । ये सब श्रुतज्ञान भी स्वपरव्यवसायी हैं अपने भी और परका भी निश्चय रखते हैं । तो सभी ज्ञान स्वपरव्यवसायी होते हैं, अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान तो प्रत्यक्ष ज्ञान है ही । ये जानता है भूत भविष्य वर्तमानकी और समीप दूरकी बातें । और, जानते हुए साथमें अपना भान भी बनाये रहते हैं । तो ये ज्ञान भी स्वपरव्यवसायी हुए केवलज्ञान तो सकल प्रत्यक्ष है, व स्वपरव्यवसायी है । यो प्रत्येक ज्ञान स्वपर व्यवसायी हुआ करते हैं । पहिले परिच्छेदमें प्रमाणके सामान्त स्वरूपका वर्णन किया था, अब द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाणके भेदोका वर्णन चलेगा । प्रमाणके भेद प्रमाणके निकट सञ्जमें कमसे कम बनाये जायेंगे जितनेमें प्रमाणके सब भेद गर्भित हो जायें । तो प्रमाणके भेदोको बतानेके लिए सूत्र कहा जा रहा है —

तद् द्वेषा १२-१॥

भेदकरणकी पद्धति—प्रमाण दो प्रकारका होता है । देखिये ! प्रमाण दो प्रकारका तो कहा, लेकिन वे प्रकार इस प्रकार कहना चाहिए कि जिसमें कोई प्रमाण छूट न जाय, अटपट नाम लेनेसे सही विश्लेषण न बन सकेगा । जैसे कोई कहे कि जीव दो प्रकारके होते हैं । कहा तो ठीक है कि जीव दो तरहके होते हैं, उर उनसे पूछा जाय कि वे दो तरहके जीव कौन-कौन हैं । तो कह देवें—एक स्थावर जीव और एक मुक्त जीव । तो अब यह ढग ठीक तो नहीं रहा । स्थावर मुक्त कहनेसे यदि सब जीव आ जायें तब तो ये भेद बताने सही होते लेकिन इसमें सारे त्रस जीव छूट गए । ये बोलने वाले मनुष्य भी छूट गए । तो ये भेद विधिपूर्वक नहीं कहलाये । जीव दो प्रकार यदि यो कहे जायें कि एक और एक ससारी तो इसमें कोई जीव दही छूटा । जो कमरहित है वे मुक्त है और जो कर्म सहित है वे ससारी हैं । अब उन से छूटा कौन है ? तो किसी भी वस्तुके भेद बताने जाये तो उस ढगसे बताना चाहिए जिसमें सब भेद गर्भित हो जाये । तो इस प्रसंगमें प्रमाणके भेद कहे जा रहे हैं ।

प्रमाणके भेदका उपक्रम—प्रमाण दो तरहका है । वे दो नाम क्या है ? उसके सम्बन्धमें कुछ लोग कुछ कहते कोई कुछ कहते । एक सिद्ध न्त है जो प्रमाणके दो भेद यो कहते—प्रत्यक्ष और अनुमान । ऐसा भेद करनेसे आगमज्ञान आदि अनेक ज्ञान छूट गए और उनका प्रत्यक्ष भी इन्द्रिय और मनसे सीधा जो जाना जाय वह हो । जिमें जैन शासनमें साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा गया है इतना विशद भी नहीं, किन्तु निर्विशेष विशेषका ज्ञान है तो उनका माना गया प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रकारोंमें न अवधिज्ञान आया न मनःपर्ययज्ञान आया न केवलज्ञान आया और न स्मरण

प्रत्यभिमान तर्क आगम भी आया । कितने प्रमाण छूट गए ? तो ये दो सख्यायें ठीक नहीं है कि प्रमाण दो हैं प्रत्यक्ष और अनुमान । तब फिर सही प्रकार क्या हैं उनको बतानेके लिये सूत्र कहते हैं —

प्रत्यक्षेतरभेदात् ॥२-२॥

प्रमाणके दो भेद - प्रमाणके दो भेद हैं - एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष । प्रत्यक्ष और परोक्ष ऐसे दो प्रमाण बतानेसे सभी प्रकारके ज्ञान आ गए । और वे किस प्रकार आये उनका विवरण सुनें तो उसकी विधि यह बनायें कि प्रत्यक्ष दो प्रकारके होते हैं, एक साध्यवहारिक प्रत्यक्ष दूसरा पारमार्थिक प्रत्यक्ष । और परोक्ष की स्तुति प्रत्यभिज्ञान तर्क अनुमान और आगम ये भेद हुए । तां इस प्रकारके भेदमें सर्वज्ञान आ जाते हैं । प्रत्यक्ष वास्तवमें उसका नाम है जो इन्द्रिय और मनकी सहायता लिए बिना आत्मशक्तिसे जाने उस ज्ञानका नाम है प्रत्यक्ष । लेकिन करीब करीब जिस प्रकार इन पारमार्थिक प्रत्यक्षोमे पदार्थका ज्ञान होता है उस प्रकारका न सही फिर भी प्रायः स्पष्टसा ज्ञान साध्यवहारिक प्रत्यक्षमे होता है । यहा भी प्रत्यक्षसे जानकर सदेह नहीं करते । आँखोंसे देखो, लोग कहते हैं कि उसे प्रत्यक्ष देखो और फिर उसके बिपरीत कुछ माननेको तैयार नहीं हा सकते । वाह मैंने अपनी आँखोंसे देखा तुम्हारी बात कैसे मान ले ? तो यह साध्यवहारिक प्रत्यक्ष भी इतनी दृढ विगदताको लिए हुए है कि इसका भी नाम प्रत्यक्ष कह देते हैं ।

पारमार्थिक प्रत्यक्ष वस्तुतः प्रत्यक्ष तो अवभिज्ञान मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान होता है । पूर्ण प्रत्यक्ष तां केवल ज्ञान है जिस ज्ञानमे समस्त सत् एक साथ ज्ञात रहा करते हैं । अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान ये जिस समय प्रकट होते हैं उस समय ये निरपेक्ष हैं, केवल आत्मशक्तिसे उत्पन्न होते हैं परन्तु इसकी उत्पत्ति होनेसे पहिले यह ख्याल करना पडता है कि मैं अमुरु चीजको जानूँ- अथवा जैसे किसीने प्रश्न किया कि मेरा पूर्वभव कौनसा था ? तो अवधिज्ञानी पुरुष उपयोगको जोडेगा तो उसमे भी उसने मति श्रुतका प्रयोग किया, पश्चात् जब अवधिज्ञानते जाननेको हुआ तो पहिले अवधि दर्शन हुआ, पीछे अवधिज्ञान हुआ तो इस अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानकी उत्पत्तिके पहिले क्षणमे उपयोग जोडना पडता है, मति और श्रुतका सहारा लेना होता है ।

वर्तमान सुअवसर - हम आपको इस समय जो ज्ञान प्रकट हुआ है वह ससारके अनन्तान्त जीवोंकी अपेक्षा बहुत अधिक प्रकट है । ज्ञान तो हम आपको इतना मिला हुआ है कि कल्याणकी दिशामे ज्ञानको लगा दें तो हम अपने इतने ही ज्ञानसे कल्याण कर सकते हैं, किन्तु साथमे मोह मिथ्यात्वका विष इतना लगा हुआ है कि हम इस ज्ञानका उपयोग विषय कपायोमे कर लेते हैं, आत्महितमें नहीं कर पाते, और वासना भी ऐसी अनादिसे लग गयी है कि इन विषय कपाय स्नेह मोहजालके





राजोमे मिल रहे हैं स्वाध्यायमे भी हम सत्सगति और गुरुभक्ति बराबर किए जा रहे हैं और उससे जो आत्मज्ञान मिला, सम्यग्ज्ञानकी प्रेरणा मिली यह और ऊंची बात प्राप्त हुई है। हम आप बाह्य जीवोसे— वैमवोसे उपेक्षा करके अपने आपकी उपासना के लिये सत्कार्य करें और अपनेको जानें, अपनेमे मग्न होनेका यत्न करें।

प्रत्यक्षमात्र प्रमाणवाद—प्रमाण कहो या ज्ञान कहो दोनोंका प्राय एक ही अर्थ है। प्रमाण दो होते हैं। क्या कोई ऐसा भी सिद्धान्त है कि जो सिर्फ एक ही प्रमाण मानता हो ? हाँ है, वह है चारुवाक सिद्धान्त। यह सिद्धान्त जो जो कुछ नजर आता है केवल उस हीको मानता है, उसका सिद्धान्त यह है कि जब तक जीवो मुखसे जीवो, चाहे कर्ज लेकर घी खाना पड़े खूब खावो ! उसका इस लोकमे आत्मामे परल कमे विद्व स नहीं है केवल एक सासारिक सुखोको ही भोगो और भोजसे रहो, इतना ही मात्र उनका मन्तव्य है। चारुवाक लोग एक प्रत्यक्ष प्रमाणको मानते हैं। जो नजरमे है वही है तत्त्व, इससे आगे—पीछे कुछ नहीं है। न न क है, न स्वर्ग है, न मोक्ष है, न परलोक है, न कोई गतियाँ हैं और न मरकर यह जीव दूसरे शरीरमे पहुँचता है ऐसा एक प्रत्यक्ष प्रमाण माना है। उनके इस मन्तव्यमे अनुमान आदिक अन्य प्रमाणोका अन्तर्भाव नहीं बनता, क्योंकि प्रत्यक्षका कारण और है और अनुमान आदिकका कारण और है। इस कारण एक ही प्रत्यक्ष प्रमाण है यह मानना उनका सगत नहीं है।

चार्वाक सिद्धान्तमे अनुमानकी अप्रमाणता—अपने मन्तव्यके विवरणमे चारुवाक सिद्धान्त कह रहा है कि अनुमान तो अप्रमाण है, वह ज्ञान नहीं है। एक अदाजा है, सशययुक्त हो गया तो हो गया, न हो गया तो न सही, अतएव अनुमानका अन्तर्भाव प्रत्यक्षमे नहीं होता ऐसा खेद करनेकी क्या जरूरत ? प्रमाण केवल एक ही है प्रत्यक्ष। यह सब शङ्काकार कह रहा है क्योंकि प्रमाण मुख्य हुआ करता गौण नहीं, अनुमान गौण है प्रमुख नहीं। जो पदार्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है, पर अनुमानसे पदार्थका निश्चय नहीं होता, क्योंकि जैसे धुवा देखकर अग्नि का अनुमान किया कि यहा अग्नि होना चाहिए तो क्या यह बता सकते कि पत्थरकी अग्नि है या काठकी। बता तो नहीं सकते। और, प्रत्यक्षमे सब बात स्पष्ट रहती है इसलिये प्रत्यक्ष प्रमाण है। यदि एक सामान्य अग्निको सिद्ध करते हो कि धुवा देख कर सामान्य अग्नि जान ली कि है कोई अग्नि तो इससे अर्थका निश्चय तो नहीं होता कि यह पत्थरकी अग्नि है या जैसे वह अग्नि है वैसे ही निराय तो नहीं होता। यह चारुवाक लोग कह रहे हैं इस कारण अनुमान पदार्थका निश्चय नहीं करता। प्रत्यक्ष ही पदार्थका निश्चय करता है।

व्दाप्तिके अग्रहणसे अनुमानकी अप्रमाणताका कथन दूसरी बात यह है कि अनुमान बनता है तब जब उसकी व्याप्तिका ग्रहण हो जाय। साधनका साध्य

के साथ अविनाभाव हुआ, अग्निके बिना धुवा नहीं हो सकता ऐसा निर्णय हो तब धूम हेतुसे अग्निका अनुमान बनेगा । तो व्याप्तिका बोध हो यह चीज इस जगह है तब अनुमान चलेगा । पर व्याप्तिका अवगम प्रत्यक्षसे नहीं होता । जहाँ जहाँ धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, इसका ज्ञान क्या प्रत्यक्षसे होगा ? प्रत्यक्षसे तब बनेगा जब सब जगहके धुवा और और आग हमको आँखो दिखे । तो व्याप्तिका ज्ञान प्रत्यक्षसे तो होता नहीं, क्योंकि प्रत्यक्ष तो सामने मौजूद हुआ पदार्थको ग्रहण करता है, पर विश्व के सारे पदार्थ जब ग्रहणमें नहीं आ रहे तो व्याप्ति कैसे प्रत्यक्ष बना लेगा । तो जब तक व्याप्तिमें निश्चिति न हो जाय तब तक अनुमान नहीं लगता और व्याप्तिका ग्रहण प्रत्यक्षसे होता नहीं, अनुमानसे भी नहीं होता, क्योंकि अनुमान सिद्ध करनेकी बात चल रही । जब व्याप्तिका ग्रहण हो तो अनुमान बने । जब अनुमान बने तो व्याप्तिका ग्रहण हो, और कोई दूसरा भी प्रमाण व्याप्तिको ग्रहण करने वाला नहीं है इस कारण अनुमान अप्रमाण है ऐसा चारुवाक कह रहे हैं और अपने मतकी पुष्टिके लिये समर्थन कर रहे है कि प्रत्यक्ष प्रमाण है अन्य कोई प्रमाण नहीं है ।

चार्वाक सिद्धान्तका आधार चारुवाक सिद्धान्तसे न तो कोई युक्ति प्रमाण है क्योंकि युक्तिरोमे दृढता नहीं है, एक यदाजा है और फिर कोई युक्तियोंके द्वारा सच्ची बातको भी झूठ सिद्ध करदे और झूठ बातको भी सच्ची सिद्ध करदे जैसे बकालातका काम है तो युक्ति भी और शास्त्र भी प्रमाणभूत नहीं है क्योंकि किसीने कुछ लिखा किसीने कुछ लिखा । हम बोल रहे लिख रहे ये भी तो शास्त्र हैं । कोई भी ऋषी सत्त ऐसे नहीं है कि जिनके बचन प्रमाणभूत हो कोई प्रमाणके विषयमें कुछ कहते कोई कुछ कहते । तब फिर क्या प्रमाण है । एक अपना व्यवहार बनानेके लिये केवल यह प्रमाण है कि जिस रास्तेसे बड़े पुरुष चलते हो, जिस कामको बड़े पुरुष करते हो बस वह प्रमाण है, और वस्तुतः तो एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है । इस प्रकार प्रमाणके कई भेद न मानकर केवल एकको ही ये प्रमाण मानते हैं ।

अनुमानकी प्रमाणताका प्रतिपादन चारुवाककी बनाई गई समस्यापर अब आचार्यदेव कहते है कि ये सब तुम्हारी कहने मात्रकी बातें हैं । अनुमान आदिक भी प्रत्यक्षकी तरह अपनी अपनी प्रतिनियत व्यवस्थामें विवादरहित हैं अतएव वे सब प्रमाण है । प्रत्यक्षसे प्रमाणता इस कारण है कि उनमें विवाद नहीं रहता । ऐसे ही अनुमानमें भी विवाद नहीं रहता है, अतएव प्रमाण है । धुवा देखकर अग्निका अनुमान किया तो अग्निका ही तो अनुमान किया, पर यह पत्थरकी आग है या काठकी इसका तो अनुमान नहीं किया । तो हेतु जानना भर साध्यके लिये दिया जाता है उतनेकी सिद्धि मानते । अनुमानमें कोई विवाद नहीं रहता अतएव अनुमान वास्तविक प्रमाण है केवल एक प्रत्यक्ष प्रमाण हो, ऐसा नहीं है ।

अनुमानका भी मुख्य प्रामाण्य—और जो चारुवाकोंने यह कहा था कि

प्रमाण मुख्य हुआ करता है गौण नहीं, तो अनुमान भी तो एक मुख्य प्रमाण है, गौण कैसे होगा ? अनुमानको तुम गौण क्यों मानते हो ? क्या वह अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक बनता है इस कारण अनुमानको गौण माना ? गौण अनुमानको विषय करता है यह बात ठीक नहीं है क्योंकि जैसे प्रत्यक्ष सामान्य विशेषात्मक पदार्थको विषय करता है इसी प्रकार अनुमान भी सामान्य विशेषात्मक पदार्थको विषय करता है । पदार्थ जितने भी होते हैं विध्वमे सब सामान्य विशेषात्मक होते हैं । जैसे मनुष्य यह मनुष्य सामान्य हुआ और अमुक मनुष्य, अमुक नामका मनुष्य यह मनुष्य विशेष हुआ । कोई मनुष्य क्या ऐसा मिलेगा कि जिसमे मनुष्यपना सामान्य हो नहीं और वह किसी नामका व्यक्ति विशेष हो और ऐसा भी मनुष्य कोई मिलेगा क्या कि विशेष तो कुछ न हो, लम्बाई, चौड़ाई मोटाई, रूप, रङ्ग, पिण्ड, शरीर ये तो न हो और मनुष्य सामान्य हो ? ऐसा भी कोई न मिलेगा । जितने भी पदार्थ हैं वे सब सामान्य विशेषस्वरूप हैं, तो जैसे जितने भी पदार्थ हम निरक्ष रहे हैं वे सब सामान्य विशेषरूप हैं ऐसे ही अनुमान प्रमाणसे जिस पदार्थका ज्ञान किया वह पदार्थ भी सामान्य विशेषात्मक है इस कारण अनुमान भी प्रत्यक्षकी तरह मुख्य पदार्थको विषय करता है गौणको नहीं, अवस्थुको नहीं । अनुमानका विषय अन्य लोगोकी भाँति केवल एक सामान्य ही जाना जाय, ऐसा जैनशासनमे नहीं है । अनुमानसे भी सामान्य विशेषस्वरूप पदार्थ जाना जाता है । जैसे धुवा देखकर अग्नि समझा तो समझनेवालोके चित्तमे अग्नि सामान्य और अग्नि विशेष दोनो रूपकी अग्नि समझी गई । इस कारण अनुमानका विषय गौण नहीं है ।

अनुमानके गौणत्वकी सिद्धिमे प्रत्यक्षपूर्वकत्वकी अक्षमता यदि यह कहो कि अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक होता है इस कारण गौण है, तो धुवा निरक्षकर अग्नि का ज्ञान हुआ तो पहिले कुछ प्रत्यक्ष हुआ तब जाकर अग्नि का ज्ञान हुआ । तो प्रत्यक्ष पहिले होता अनुमान बादमे होता इस कारण यदि अनुमानको गौण मानोगे, मुख्य न मानोगे तो कोई कोई प्रत्यक्ष अनुमानपूर्वक भी होता है तो प्रत्यक्ष भी मुख्य नहीं रहा जैसे पहिले किमीने अनुमान किया फिर वह सामने आ गया । प्रत्यक्ष हो तो प्रत्यक्षपूर्वक कोई ज्ञान बना इस कारण वह गौण कहलाये यह बात ठीक नहीं है । प्रत्येक प्रमाण अपने अपने विषयक है ।

अनुमानकी तर्कपूर्वकता—अनुमान भी प्रत्यक्ष नर्कपूर्वक नहीं होता किन्तु तर्कपूर्वक होता है । जहाँ जहाँ धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । जैसे रसोईघर, जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवा भी नहीं होता । जैसे तालाब । तो यह प्रमाण अनुमानसे होता, प्रत्यक्ष नहीं । इसी कारण यह कहना चारुवाकोका गलत है कि व्यक्तिका ग्रहण प्रत्यक्षसे नहीं होता । न हो तो क्या ? तर्कसे तो होता । अमुक पदार्थ का अमुकसे सम्बन्ध है, अविनाभाव हुआ ऐसा जो तर्क चलता है वह तर्क प्रमाण है और उससे अनुमानको प्रवृत्ति होती है । यह भी नहीं कह सकते कि पदार्थ अनन्त है ।

सब पदार्थोंको जब तक हम न जान लें तो उनसे व्याप्ति कैसे बना ले । ऐसी दोष स्थितिका व्यभिचार भी नहीं आता, क्योंकि एक सामान्य द्वारेसे एक सम्बन्ध जान लिया, तब नियम बना लिया कि जहा जहा घुवा होता है वहा वहा आग होती है, जहा आग नहीं है वहा घुआ नहीं है । ज्ञानमे जो भी आया, चाहे तर्कमे आया हुआ विषय हो या अनुमानसे आया हुआ शास्त्रका विषय हो, जो कुछ ज्ञानमे आयगा वह सब सामान्यविशेषात्मक आयगा । प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषस्वरूप होते हैं, इसका अर्थ यह हुआ ।

चेतनकी सामान्यविशेषरूपता आत्मा चेतन है, उसमे सामान्य गुण तो है चैतन्य जो सब आत्मावोमे बराबर एक समान पाया जाता है और विनोप हुए उस ही एक आत्माके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव । उसही के गुण, उसही का स्वभाव । स्वरूप दृष्टिसे तो सामान्य हुआ और व्यक्तिकी दृष्टिसे विशेष हुआ जैसे गाय । गाय एक सामान्य शब्द है और गाय का रूप रङ्ग आकार यह विनोप हुआ । तो ऐसे ही जितने भी पदार्थ है सबमे सामान्य और विशेष मिलेगा । तो पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है इस बात को एक स्वतन्त्र विषय बनाकर आगे आचार्यदेव स्वयं कहेंगे । तो सामान्य विशेषात्मक पदार्थ जैसे प्रत्यक्षका विषय है इसी प्रकार अनुमानका भी विषय है, अत एव यह कहना ठीक नहीं है कि सिर्फ प्रत्यक्ष ही प्रमाण है । प्रत्यक्ष, अनुमान तर्क, आगम, अत्रधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान आदिक ये सभी प्रमाण है ।

सशय व विपर्ययकी अप्रमाणताका कारण जहाँ विवाद हो, त्रिसम्वाद हो वे सब अप्रमाण है । विवाद होते हैं तीन तरहसे, सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय होनेसे । यह जीव ईश्वरका अज्ञ है अथवा स्वरूप है यो मदेह करना सशयज्ञान है । अथवा यह जीव इन भौतिक पृथ्वी आदिकके सम्बन्धसे तैयार हो गया है अथवा अपनी स्वतन्त्र सत्ता लिए हुए अनादिसे है ? ऐसा सदेह करना सशयज्ञान है और इनमे से किसी एक पक्षसे ही दृढतासे मान लेना जो स्वरूपसे विपरीत हो वह विपर्ययज्ञान है । जैसे यह जीव शरीरात्मक ही है, विपर्ययज्ञान हो गया अथवा यह जीव एक ईश्वरका अज्ञ है यह विपर्ययज्ञान हो गया जो स्वरूपसे विपरीतज्ञान हो तो वह विपर्ययज्ञान है ।

स्याद्वादसे त्रिसवादनिवारणकी सभ्यता—किसी त्रिसवादको यदि स्याद्वाद से वैठा सकसे हो तो इसे वैठाना प्रमाणभूत हो जायगा । ईश्वर चैतन्य स्वभावी है, हम आप सब भी चैतन्यस्वभावी है इस कारण हम और ईश्वर एक ही पक्तिमे बैठे हुए हैं । अब ईश्वरमे तो चैतन्यपूर्ण विकास हो, वे सर्वज्ञदेव हैं और हम आप छद्मस्थ जीवोका ज्ञानपूर्ण विकसित नहीं है इस कारण हम आप एक अज्ञरूप हुए और ईश्वर पूर्णविकास रूप हो गया, तो विपर्ययज्ञान वह है कि वस्तु हो और भाति और मान ले एक निर्णयके साथ और भाति वह भी त्रिसम्वादी ज्ञान है ।

अनध्यवसायकी अप्रमाणता--तीसरा है अनध्यवसाय । किसी भी पदार्थ

के सम्बन्धमें कुछ प्रतिभास होने पर तुरंत ही उठकना न रही प्रयत्न उसका ग्रहण न हो सका और उसे यों ही छोड़ दिया गया, उमका भी कोई निर्णय नहीं बन पाता, वह अनध्यवसाय है और वह भी अप्रमाण है। जैसे चलते जा रहे हैं रास्तेमें कहीं कोई तृण पैरमें लग गया तो कुछ तो पता हुआ कि कुछ लगा, परन्तु उसके बाद कुछ निर्णय नहीं रहा कि क्या लगा ? ऐसी स्थिति अनध्यवसायकी हानी है। यह ज्ञान भी प्रमाण नहीं है। तो जो विवादपूर्वक है, अनिर्णय वाला है वह नो है अप्रमाण और जो ज्ञान विवादरहित है, सामान्य विशेषात्मक पदार्थको विषय करता है वह ज्ञान है प्रमाण। तो ऐसा प्रत्यक्ष भी है प्रमाण और अनुमान भी है प्रमाण, इस कारण केवल एक ही प्रत्यक्ष प्रमाण है, यह कहना ठीक नहीं है। तो अनुमान भी प्रमाण मानना चाहिये।

अनुमान और तर्क प्रमाण माने विना प्रत्यक्षके भी प्रमाणत्वकी असिद्धि — अनुमान होता है तर्कपूर्वक। प्रमाणके विना तो यह भी तुम सिद्ध न कर सकोगे कि प्रत्यक्ष ही प्रमाण है क्योंकि मुख्य होनेसे। यदि तुम यह कहोगे कि प्रत्यक्ष प्रमाण है मुख्य होनेसे तो वह अनुमान बन गया। अनुमान बनाये विना हम अपना प्रत्यक्ष भी सिद्ध नहीं कर सकते क्योंकि जो जो अनुमान होता है वह वह प्रमाण होता है, जो प्रमाण नहीं होता वह मुख्य भी नहीं होता, ऐसा सम्बन्ध तो बतावोगे ना। ऐसे सम्बन्धको बत नैका जो प्रयास है वही तो तर्कज्ञान है, तर्कज्ञान माने विना हम अपना प्रत्यक्ष भी प्रमाण सिद्ध नहीं कर सकते। यदि प्रतिबन्ध अर्थात् सम्बन्धकी सिद्धिके विना ही कोई बात सिद्ध हो जाय तो इससे अटपट सिद्धि होने लगेगी। तात्पर्य यह है कि चारुवाक लोग केवल प्रत्यक्षको प्रमाण मानते हैं तो प्रमाणकी ऐसी एक सख्या युक्त नहीं है। अनुमान भी बराबर प्रमाण है, इसमें कोई विवाद नहीं रहता। लोक व्यवहारमें अनुमानका अर्थ लोग अदाजा मानते हैं। पर अनुमान का अर्थ वास्तवमें अदाजा नहीं होता है। अनुमान प्रमाण नहीं है। तो केवल एक ही प्रमाण नहीं है। प्रमाण दो होते हैं। वे दो प्रमाण हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष। अब इस प्रत्यक्ष और परोक्षके बारेमें इस प्रकारसे वर्णन चलेगा जिसमें सभी ज्ञान आ जाये, कोई प्रमाण न छूटे। और, कोई प्रमाण न छूटे इसके लिये सर्वप्रथम प्रत्यक्ष के भेद किए जायेंगे — एक व्यावहारिक और दूसरा पारमार्थिक। हम आप लोगोंको परमार्थ प्रत्यक्ष नहीं हो रहा। वह इन इन्द्रियोसे व्यवहारकी एक बात है। तो भेद अनेदसे इसमें युक्तियों सहित विस्तारसे बताया जायगा।

मात्र प्रत्यक्षको ही प्रमाण माननेपर प्रत्यक्षके प्रामाण्यकी असिद्धि— चारुवाक लोग एक प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानते हैं। उनके प्रति कहा जा रहा है कि यदि केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण हो, अनुमान भी प्रमाण न हो तो प्रत्यक्ष प्रमाण है इस की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि प्रत्यक्षकी प्रमाणतामें हेतु क्या है ? प्रत्यक्ष क्यों

प्रमाण माना जाता है ? उसका हेतु देते हो कि वह मुख्य है इस कारण प्रत्यक्ष प्रमाण है, तब अनुमान ही तो बन गया। प्रत्यक्ष प्रमाण है क्योंकि मुख्य होनेसे। तो अनुमानसे प्रत्यक्षकी प्रमाणाताकी सिद्धि हो गयी। और प्रमाणातामे अगौणत्वकी व्याप्ति भी सिद्ध हो गयी अतः तर्क भी प्रमाण बन गया, क्योंकि प्रमाणाता और मुख्यपना इन दोनोंका जब तक सम्बन्ध सिद्ध न कर लिया जाय तबतक अनुमान न बन सकेगा। सम्बन्ध होता है सर्वरूपसे। जैसे जब कहा जाय कि जहाँ घुवा होता है वहाँ अग्नि होती है। तो सर्व प्रकारके घुवा और सर्व प्रकारकी अग्नि इतना सम्बन्ध माना जाता है। इस प्रकार यदि सर्व प्रकारके प्रत्यक्ष और सर्वप्रकारकी मुख्यताएँ इनका सम्बन्ध बने तो प्रत्यक्ष प्रमाण बन सकेगा, किन्तु सबको कौन जानता है अथवा जान ले कोई एक सामान्य रूपसे तो यह अनुमानका ढङ्ग बनता है।

अविसर्वादिताके कारण सर्व अनुमानोकी प्रमाणाता- अनुमानमे अप्रमाणाता नहीं है। अनुमानकी अप्रमाणाताके प्रसङ्गमे अनुमान मात्रको अप्रामाण्य तुम कहते हो या जो इन्द्रियसे नहीं दिखते, अतीन्द्रिय पदार्थ है उनके प्रमाणको अप्रमाण कहते हो। यदि सभी अनुमानोको अप्रमाण कहोगे तो लोक व्यवहार भी न रहेगा, क्योंकि अविनाभावी साधनसे साध्यका ज्ञान करते हुए लोग पाये जाते हैं। यदि रास्ते मे नदी गदली भरी पूरी चल रही है तो अनुमान हो जाता है कि ऊपर वर्षा हुई है अन्यथा यह गद्दी नदी न निकलती। और, और भी पद पदमे लोगोका अनुमान प्रमाण मान लोगे तो लोक व्यवहार सब नष्ट हो जायगा यदि अतीन्द्रिय अर्थके ही अनुमानको अप्रमाण कहते हो, जो इन्द्रियोसे नहीं दिखता उसका अनुमान अप्रमाण है यदि ऐसा मतव्य है तो फिर नुम बतलावो कि अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष तो प्रमाण है मुख्य है और अतीन्द्रिय अनुमान अप्रमाण है गौण है यह व्यवस्था तुम कैसे बनाओगे ? जब अतीन्द्रिय अर्थ जाननेमे ही नहीं आ रहा तो वह अप्रमाण है यह व्यवस्था नहीं बन सकती।

अविसर्वादितासे अनुमानकी प्रमाणाता-- देखिये ! अतीन्द्रिय या इन्द्रियसे या प्रत्यक्ष अनुमानसे अप्रमाण या प्रमाणाकी व्यवस्था नहीं होती किन्तु अविसर्वादिता व विसर्वादितासे यह व्यवस्था है क्योंकि अविसर्वादी ज्ञान है वह प्रमाण है और जिसमे विवाद है वह ज्ञान अप्रमाण है। अच्छा, जरा यह भी बतलावो कि एद दूसरेसे जो वचनालाप करते हो, व्यवहार करते हो तो दूसरेका चित्त तो अतीन्द्रिय है, उसका तो प्रत्यक्ष भी नहीं मानते तो फिर एक दूसरेसे बोलोगे भी कैसे ? व्यवहार भी कैसे करोगे ? अ प्रत्यक्ष भी प्रमाण है और अनुमान भी प्रमाण है ऐसा मानना चाहिए, और फिर जैसे स्वर्ग है, देवताजन है और भी कोई अतीन्द्रिय पदार्थ है उनका तुम प्रतिबन्ध कैसे करोगे ? जो चीज आँखो नहीं दिखती उसका प्रतिबन्धभी नहीं किया जा सकता तब फिर कैसे उन्हें अप्रमाण कह सकोगे ? इस कारण जो चारुवाक यह कह

रहा है कि जो प्रत्यक्ष है वह प्रमाण है, अनुमान प्रमाण नहीं है अनुमानके पदार्थका निश्चयनहीहोता यह बात चारुवाककी अमुक्त है ।

प्रमाणके भेदोंका विधान —-माणके भेदोंका वर्णन चल रहा है कि प्रमाण कितनी तरहके होते हैं । नो सर्वप्रथम प्रथम सूत्रमें यह बताया है कि प्रमाण दो प्रकार का है इमपर चारुवाकने प्रापत्तिकी कि प्रमाण तो एक होना है और वह है प्रत्यक्ष । उस समाधानमें यहा अनुमानकी भी प्रमाणाताका कुछ दर्शन किया गया है । अब इन दो प्रमाणोंकी बात सुनकर क्षणिकवादी गुण होकर कहते है कि ठीक है यह बात सही है—प्रमाण दो ही होते हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान । तां इस प्रकारके दो भेद करने वालोंके प्रति आचार्यदेव उत्तर देते रहे हैं कि प्रमाण इस प्रकार दो तरहके यही हैं किन्तु प्रत्यक्ष और परोक्ष इस प्रकारके दो भेद हैं । भेद जिसके लिए जाते है इस प्रकार किए जाते है कि उन भेदोंमें मूल चीज सब आ जाना चाहिए । जैसे जीवोंके भेद दो हैं और उनको कोई यो बताने लगे कि एक स्थावर जीव और एक मुक्त जीव तो वे भेद सही नहीं हुए । भेद इस प्रकारके किये जाते है कि जिसके भेद किए जाएं वे सब उन भेदोंमें समा जाये । इममें त्रस जीव छूट गए । नो जीवके दो भेद मही नहीं हुए, ससारी और मुक्त कही तो सही हो गए । जब ससारीके दो भेद बनाये जाये और उन्हें कोई यो कहने लगे कि एक तो स्थावर और एक पञ्चेन्द्रिय, तो ये सही भेद नहीं हुए । ससारी जीवके भेद ऐसे करना चाहिए कि जिसमें सब ससारी आ जायें, कोई छूटे नहीं । यदि त्रस और स्थावर ये दो भेद किए जाते हैं ससारीके नो सही प्रकार हैं । इसी तरह प्रमाणके अथवा ज्ञानके प्रकार दो वे बताना चाहिए कि जिसमें सब ज्ञान गमित हो जाय और वह यही विधि है प्रत्यक्ष और परोक्ष ।

क्षणिकवादमें प्रमाणभेदव्यवस्था--यहाँ क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि जब दुनियामें प्रमेय दो प्रकारके है एक सामान्य और एक विशेष तो इन दोनोंको छोड़कर तीसरी बात क्या है ? तो जब प्रमेय ही दो है तो प्रमाण भी दो ही हो सकते हैं इससे अधिक नहीं । जो सामान्यको विषय करे वह तो है अनुमान और जो विशेषको विषय करे वह है प्रत्यक्ष । क्षणिकवाद सिद्धान्तमें सामान्यको तो अवास्तविक कहते है और विशेषको वास्तविक कहते हैं । सामान्य कल्पना की हुई चीज है और विशेष यह साक्षात् अस्तिरूप है । विषय दो हैं, जगनेमें आये हुए तत्त्व दो है । तो जब प्रमेय दो हुए तो प्रमाण भी दो हो गए ऐसा क्षणिकवादी कह रहे हैं ।

सर्व प्रमेयोंकी सामान्य विशेषात्मकता—प्रमेयद्वित्वकी समस्यापर आचार्यदेव कहते हैं कि नहीं, प्रमेय एक ही हुआ करता है दो नहीं, सामान्य विशेषात्मक विशेष कुछ वस्तु है, और कोई सा भी ज्ञान हो वह केवल सामान्यको विषय नहीं करता है । हा सामान्य विशेषात्मक पदार्थमें सामान्यकी मुख्यतासे जानते हैं जब कभी तब सामान्यका ज्ञान हुआ और सामान्य विशेषात्मक पदार्थको ही जब विशेषकी

मुख्यतासे जानते है तब विशेषका परिज्ञान कहलाया । सामान्य और विशेष ये दो स्वतंत्र भिन्न-भिन्न दो प्रमेय नहीं हैं कि सामान्य भी एक पदार्थ है और विशेष भी कोई एक पदार्थ है, और दूसरी बात यह है कि सामान्यमात्रको ही अनुमान जानना है ऐसा कहनेपर तो फिर अनुमानसे विशेषका परिज्ञान न होना चाहिए विद्वेषी प्रवृत्ति भी न होना चाहिए क्योंकि दूसरेको विषय करे ज्ञान और दूसरेमे प्रवृत्ति बर । यह सम्भव नहीं है । सामान्यको तो अनुमान जनावे और विशेषमे प्रवृत्ति बने तां यह निर्णय रखना कि अनुमान भी सामान्य विशेषात्मक पदार्थको जानता है । जै कि प्रत्यक्ष सामान्य विशेषात्मक पदार्थको जानता है ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थकी ज्ञानविषयता — यहाँ प्रमाणके प्रकारोका वर्णन करते हुए इस प्रसङ्गमे यह बात छिड़ गई कि कोई सा भी ज्ञान हो, समस्त ज्ञान सामान्यविशेषात्मक पदार्थको जानते है । न केवल सामान्यरूप कोई पदार्थ है और न केवल विशेषरूप पदार्थ है कोई । जैसे कोई कहे कि एक मनुष्यको बुला आवो तो वह चाहे जिस मनुष्यको बुला लाये, उसे कुछ कहनेका अधिकार नहीं कि तुम दूकानदारको क्यों ले आये ? या तुम बाबू जीको क्यों ले आये ? अथवा इस तुम्हे आदमीको क्यों ले आये ? तुम्हे तो मनुष्य लाना था, तो अब दूकानदार, बाबूजी, बूढा आदमी या पण्डित, मूर्ख आदि किसीको लाये । इनके अलावा वह क्या लाये, सो बतावो ? तो विशेषरहित सामान्य नहीं हुआ करता है । कोई कहे कि भाई, तुम पण्डित जीको ले आवो । वह ला दे किसी पण्डितको, और वह कहे कि तुम यह मनुष्य क्यों ले आये, तुम्हे तो केवल पण्डित जीको लाना था, क्योंकि हमने तो पण्डित जीको लानेके लिए कहा था । तो सामान्यविशेषात्मक ही सब चीजे मिलेंगी । न कोई केवल सामान्य है और न कोई केवल विशेष है । तो अनुमान भी सामान्यविशेषात्मक पदार्थको ही जानता है, केवल सामान्यको नहीं ।

अनुमानविषयकी सामान्यविशेषात्मकता — यदि अनुमान केवल सामान्य को ही जाने तो फिर अनुमानसे किसी विशेषका न तो ज्ञान हो सकेगा न किसी विशेष मे प्रवृत्ति हो सकेगी । शायद यह कहो कि साधनसे अनुमान तो किया सामान्यका और सामान्यसे फिर हुआ विशेषके प्रति ज्ञान । इस कारण विशेषमे प्रवृत्ति बनती है । देखिये ! साधनसे साध्यके ज्ञानका नाम अनुमान है । धुवा देखकर अग्निका ज्ञान कर लेना इसना नाम अनुमान है । तो अग्निका जो कोई अनुमान करता है वह केवल अग्नि सामान्यका अनुमान नहीं करता क्योंकि सामान्य मात्र कुछ चीज नहीं है । अनुमान करते है अग्नि विशेषका और उसे जरूरी है जाडेके दिनोमे ठढ मिटानेकी तो ऋत वही बात आ जाती है । तो अनुमानसे विशेषका ज्ञान हुआ और उस विशेषका उपयोग भी किया ।

साधनसे सामान्य विशेषात्मक साध्यका ज्ञान—इस सिलसिलेमे ये क्षण-



क्षयवादी जन यह कह रहे हैं कि नहीं साधनसे सामान्यका ज्ञान हुआ। जैसे घुवासे अग्निका ज्ञान हुआ और अग्नि सामान्यसे फिर अग्नि विशेषका परिचय हुआ तो इतना घुमाकर कहनेकी अपेक्षा भीषा यों ही क्यों न मान लो कि साधनसे ही अग्नि विशेषका ज्ञान हुआ। यद्यपि घुवा निरखकर कुछ यह ज्ञान न हो पाये कि यह ठूठकी भ्राग है या कौयलेकी। इस कालमें हुआ यह ज्ञान किन्तु आगका ज्ञान हो गया। कुछ मुद्रा १ छ भेद तो समझमें आता ही है, वह विशेषरूप हुआ सामान्य केवल कुछ चीज नहीं है तो साधनसे भी सामान्य विशेषात्मकका ज्ञान हुआ। तो प्रमेय जगतमें एक ही प्रकारका है सामान्यविशेषात्मक पदार्थ। जब कभी किसी पदार्थमें गुणका ज्ञान किया जा रहा हो आत्मामें जितने गुण हैं उस समय भी केवल गुणका ज्ञान नहीं किया जा रहा है किन्तु चैतन्यात्मक सामान्य विशेषात्मक आत्माको एक गुण की मुख्यतासे देखा जा रहा है। सामान्य केवल कुछ नहीं होता। केवल जुदा पदार्थ है और फिर उसे जानें तब तो किसीके इस सम्बन्ध ज्ञानसे केवल चैतन्य सामान्यको जाना, पर ऐसा तो है नहीं।

प्रमेयद्वित्वकी असङ्गतता - तत्त्वार्थसूत्रमें जहा मतिज्ञानके प्रकार बताये गये हैं, गतिज्ञान ४ भेदरूप है—अग्रह ईहा, अवाय और धारणा। और, ये चार भेद बहुविध १२ प्रकारके पदार्थोंमें होता है, उसे कहनेके बाद भी फिर एक सूत्र और रचा “अर्थस्य” जिससे यह स्पष्ट कर दिया गया कि ज्ञान ये जितने भी होते हैं और प्रकृतमें यह मतिज्ञान पदार्थका ही ज्ञान करता है, केवल गुणका, केवल पर्यायका ज्ञान नहीं हुआ कृता वयोकि केवल गुण एक सद्भूत वस्तु ही नहीं, केवल पर्याय एक सद्भूत वस्तु नहीं। एक सामान्य विशेषात्मक पदार्थको ही जब विशेषकी मुख्यतामें जानते हैं तो पर्यायका ज्ञान होता है। और जब उस सामान्य विशेषात्मक पदार्थको ही स्वभावकी मुख्यतासे जानते हैं तो सामान्यका ज्ञान होता है। तो यों प्रमेय दो नहीं हैं—एक ही प्रकारका प्रमेय है तो यह कहना व्यर्थ है कि जो सामान्यका विषय करे सो अनुमान और विशेषको जाने से प्रत्यक्ष। ये दो ही प्रमाण हो सकते हैं और इससे अतिरिक्त नहीं होते न अन्य प्रकार होते ऐसा क्षणिकवादीका कहना असंगत है।

ज्ञानका भेदविस्तार—जैन शासनमें ज्ञानके भेदका विस्तार इस प्रकार किया गया है कि मूलमें ज्ञान एक है। जो जाने से ज्ञान। जाननमात्र स्वरूपको लक्ष्य में लेकर सभी जितने भी भाव किए जायेंगे वे सब ज्ञानरूप हैं। फिर उस ज्ञानके दो भेद हैं, प्रत्यक्ष और परोक्ष। प्रत्यक्ष और परोक्षकी वास्तविक व्याख्या तो यह है कि जो इन्द्रिय मनकी सहायताके बिना केवल आत्मीय शक्तिसे जाने वह तो है प्रत्यक्ष ज्ञान, और जो इन्द्रिय मन आदिकका निमित्त पाकर जाने उसका नाम है परोक्ष ज्ञान। फिर भी प्रत्यक्ष ज्ञानमें चूँकि स्पष्टता आती है, अवधिज्ञानसे जो जाना जायगा

वह स्पष्ट ज्ञात होगा, मन पर्याय और केवल ज्ञानसे जो जाना जाता है वह स्पष्ट जाना जाता है, तो उम स्पष्टताकी नकल कुछ कुछ इन इन्द्रिय प्रत्यक्षोमे पायी जाती है। जैसे कि हम आप लोग कहा करने हैं कि हमने आँखोसे प्रत्यक्ष देखा। आँखोमे किमी बातको देख लेनेपर फिर सन्देह नहीं रहता। स्पष्टता रहती है तो यह इन्द्रिय प्रत्यक्ष की स्पष्टता कुछ स्पष्टता जैसी है अतएव प्रत्यक्षके दार्शनिक शास्त्रोमे दो भेद किए गए साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष। इन्द्रिय और मनसे सीधा जो जाना जाता है वह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है और अवधिज्ञान, मन पर्याय, केवलज्ञान ये पारमार्थिक प्रत्यक्ष हैं।

परोक्षके भेदोमे एक भेद अनुमान—अब दार्शनिक पद्धतिमे परोक्षका विस्तार मुनिये—स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम ये ५ परोक्षके भेद हैं, यद्यपि साव्यवहारिक भी परोक्ष ही है वह प्रत्यक्ष नहीं है क्योंकि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षमे इन्द्रियकी अपेक्षा होती है लेकिन कुछ विवादताकी वनावट होनेसे उसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा गया है। इस प्रकार ज्ञानके भेदके विवरण मे कोई सा भी ज्ञान दृष्टता नहीं है लेकिन इसके विरुद्ध अनेक दार्शनिक और-और प्रकारसे प्रमाणके भेद करते हैं। उन भेदोका विश्लेषण और उनकी मीमासा चलरही है। न तो एक प्रत्यक्षमात्र ही प्रमाण है और न प्रत्यक्ष अनुमान, इस प्रकार दो भेद प्रमाणके हैं -

क्षानमे विशेषकी मुख्यता—प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण हैं, ऐसा कहनेमे जो हेतु दिया गया है कि प्रमेय दो हैं अतएव प्रमाण भी दो हैं, वे युक्तिसङ्गत नहीं बैठते क्योंकि अनुमानसे भी सामान्य विशेषात्मक ही पदार्थ जाने जाते हैं और तभी विशेषमे प्रवृत्ति देखी जाती है और विशेषकी मुख्यतामे ही अनुमानको प्रमाण कहा है। यदि यह कहो कि जो भी अनुमानमे साधन बनेगा उम साधनका विशेषमे नियम नहीं बैठता। जैसे जहा जहा धुवा है वहा वहाँ कोयलेकी अग्नि है, यह सम्बन्ध तो नहीं बैठता। इस कारण अनुमानसे विशेषका ज्ञान नहीं होता। तो कहते हैं कि यह धार सामान्यमे भी है। किसी भी साधनका सामान्यमे अविनाभाव नहीं बनता। जिसे लोग सामान्य समझते हैं वह तो विशेष है।

मान सामान्यमे अर्थक्रियाका अभाव - सामान्य वह है जिससे कोई कार्य नहीं बनता। जैसे कोई कहे कि गायका दूध लावो। गाय सामान्यका दूध लावो तो रूप गायके बिना दूध कहाँमे लायगा। अरे लाल काली आदि गायवा ही तो दूध लायगा, तो किसी आवान्तर मत्तावानसे ही लायगा। गाय सामान्यमे दूध नहीं निक-गता, मे ही जिने भी सामान्य है उनमे काम नहीं बनता। कोई काम कराना है वह मनुष्य सामान्यसे करा नीजिए। अरे कैसे कराये ? जिसके हाथ नहीं, पैर नहीं, मुँह नहीं, जो पकड़ा न जा सके ऐसा कोई मनुष्य हो तो उसे लावो उससे काम करावो। तो सामान्यमे अर्थक्रिया नहीं होती। अर्थात् साधनसे जैसे साध्यका भी अनु-

मान होगा है वह एक सामान्यरूप नहीं है । तो सामान्यसे भी साधनका अविनाभाव सम्बन्ध नहीं बना ।

केवल सामान्यकी अविपयता—यदि कहे कि साधन और सामान्यका सम्बन्ध न बने तो भी अनुमान सामान्यका का गमक होता है, अथवा सामान्य विशेष का गमक होता है, तो इस तरह सीधा हेतुने ही विशेषताका ज्ञान क्यों नहीं मान लिया जाता । पदार्थ सब सामान्य विशेषात्मक हैं, उनमेंसे किसीको प्रत्यक्षसे जान लिया जाता किसीको मनसे स्मरण करके जान लिया जाता, किसीको अनुमानसे जान लिया जाता, पर जितने भी ज्ञान होंगे किसी भी ज्ञानसे वह समस्त ज्ञान सामान्य विशेषात्मक पदार्थको ही जानने वाला होगा । न केवल सामान्यको ही कोई जानता है और न केवल विशेषको ही कोई जानता है ।

प्रमाणसे अनुभवकी आन्तरिकता—देखिये अनुभवका विषय और प्रमाण का विषय ये दो विषय जुदी जुदी दिशाओंके हैं । जैसे कभी कोई मिष्ट व्यञ्जन खाये, मानो किसीने हलुवा ही खाया तो उसका विवरण विश्लेषण जब करेगा, प्रमाण करेगा यह ठीक बना विधिपूर्वक बना तो वह प्रमाणका विषय बनेगा लेकिन जैसे आँखे भीचकर यहाँ वहाँ की चिन्ता न रखकर केवल एक स्वादका ही आनन्दले तो वह एक अनुभव जैसी चीज बने । इसी प्रकार आत्मामे भी देखिये जब आत्मामे ज्ञान अदिकका विश्लेषण करे तब तो वह प्रमाण क्षेत्रकी बात है और जब केवल हृदय प्रायक स्वरूपका निर्विकल्प अनुभव करे तो वह प्रमाणक्षेत्रसे भी और ऊपर उठकर मात्र अनुभवकी बात रही । तो प्रमाणका जो भी विषय बनेगा वही विशेष बनेगा, जिनका विश्लेषण किया जा सकेगा वह बनेगा, शेष तो अनुभव की बात है, जो कि प्रमाणमे भा ऊपर की चीज है । यहाँ अनुभवकी बातका प्रमाण नहीं कर रहे, किन्तु प्रमाणके स्वरूपका और भेदका वर्णन कर रहे है ।

ज्ञानप्रमत्तकी वार्ता इस लोकमे सब कुछ ज्ञानकी ही महिमा है । मनुष्योंको विशेष ज्ञान है और वे अपने ज्ञानबलसे लोककी व्यवस्था बनाते हैं । बनाते नहीं किन्तु जानने हैं और उस व्यवस्थामे कारण बनते हैं । वही ज्ञान प्रमाण है । वह ज्ञान दो प्रकारका होता है — एक प्रत्यक्ष दूसरा परोक्ष । प्रत्यक्ष तो उसे कहते हैं जो आत्मामे द्वारा सीधा स्पष्ट जाना जाय । परोक्ष उसे कहते हैं जो स्पष्ट न जाना जाय । किन्तु इन्द्रियके निमित्तसे समझा जाय और द्रुक्तियोंसे भी जाना जाय । ज्ञानके इन दो भेदोंको न मानकर क्षणिकवादी बौद्धजन प्रत्यक्ष और अनुमान इस प्रकार दो भेदोंको जानते है आगम तर्क प्रत्यभिज्ञान इन सबकी और उनकी दृष्टि नहीं है ।

क्षणिकवादके प्रत्यक्ष व अनुमानकी मीमासा - क्षणिकवादका सिद्धान्त है कि प्रत्यक्ष तो वास्तविक प्रमाण है और अनुमान गौण प्रमाण है । यद्यपि कुछ ऐसा लगतासा है कि प्रत्यक्ष तो एक सही स्पष्ट ज्ञान है और परोक्ष अनुमान एक गौण

ज्ञान है। अनुमान ठीक हो भी, न भी हो ? लेकिन न तो यह क्षणिकवादी बौद्ध प्रत्यक्षको ऐसा मानता है जैसा कि लोग जानते हैं, उगका प्रत्यक्ष है ऐसा विलक्षण कि जिसमें कुछ ज्ञात ही नहीं होता। बौद्धोका प्रत्यक्ष ज्ञान है निर्विकल्प विशेषका ग्रहण करने वाला। और अनुमानको बताते हैं कि यह अन्यापोहका ग्रहण करता है। यह सिद्धान्तदृष्टिसे कहा जा रहा है जैसा कि बौद्ध लोग मानते हैं। किसी भी वस्तु को जानकर यदि उसमें यह भाव उठ आये कि यह घड़ी है, यह अमुक चीज है तो वह अनुमान बन गया, प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं रहा। इसमें भी "अन्य नहीं है" यह ज्ञान बना, घड़ी आदि तो कल्पना है। बौद्धोको जब कि सब लोग स्पष्ट जानते हैं कि यह चीज जो दिख रही है यह सब प्रत्यक्ष है। ज. चीज नहीं दिखती है उसका तो अनुमान होता है पर जो सामने है उसका अनुमान क्या। लेकिन, क्षणिकवादी लोग प्रत्येक ज्ञानके साथ उसमें जो सामान्य प्रतिभास है उसे तो प्रत्यक्ष कहते हैं। और कुछ नई बात मालूम पड़े भेदवाली, आकार वाली, रूपरग वाली तो उसे वे अनुमान कहते हैं। दार्शनिक दृष्टिसे उनका मतव्य है कि अनुमान तो एक अन्यापोह-रूपसे सामान्य अर्थको जानता है और प्रत्यक्ष निर्विशेष विशेष अर्थको जानता है। उस पद्धतिमें यहाँ यह आपत्ति दी जा रही है कि यदि अनुमान तो सामान्यको जाने और प्रत्यक्ष विशेषको जाने तो उस सामान्यसे विशेषका ज्ञान कैसे बन जायगा ?

सामान्य विशेषात्मकताके बिना वस्तुत्वकी असिद्धि बात यो है कि जगतमें जितने भी पदार्थ हैं वे सब सामान्य विशेषात्मक हैं। न कोई चीज केवल सामान्यरूप है और न केवल विशेषरूप। मनुष्य सामान्य हुआ और जाति, कुल, अथवा योग्यता पंडित मूर्ख, बाबू आदिक ये विशेष हुए। केवल पंडित बाबू आदि हो और मनुष्य न हो ऐसा तो नहीं है अथवा कोई मनुष्य तो है पर उसमें बुढ़ापा जवानी आदिको वात्ते न हो ऐसा भी तो नहीं है। तो प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है। तभी उसमें उत्पादव्यय ध्रौव्यकी बात घटती है। यदि कोई चीज सामान्य रूप ही है तो ध्रौव्य तो येनकेन प्रकारेण उसमें घट जायगा, पर उत्पादव्यय तो नहीं बना। और, केवल विशेषको ही माना जाय तो ध्रुव न बनेगा, क्योंकि जितने विशेष है वे सब उत्पन्न होते हैं नष्ट होते हैं, सदा नहीं रहते। कोई भी विशेषता शाश्वत नहीं होती। तो प्रत्येक पदार्थ उत्पादव्यय ध्रौव्यसे युक्त है, क्योंकि वह सामान्य विशेषात्मक है। ज्ञान सामान्यविशेषात्मक पदार्थको जानता है। हाँ ज्ञानके भेद इस तरहसे तो होते हैं कि ज्ञान इन्द्रिय द्वारा जानता है, कोई ज्ञान युक्तियोंसे जानता है पर सामान्यको ही जाने वह अनुमान ज्ञान है और विशेषको ही जाने वह प्रत्यक्ष ज्ञान है, इस तरह भेद न बनेगे।

ज्ञानत्वके निर्णयमें लोकोत्तरता जिसने ज्ञानके स्वरूपका निर्णय कर लिया है वह पुरुष तो लोकोत्तर पुरुष है, ससारसे छूट सकने वाला पुरुष है और जो

पुरुष जान करके भी, ज्ञानका उपयोग करके भी ज्ञानके स्वरूपकी बात नहीं जानते, किन्तु बाहरमे ये ज्ञेय बाह्य पदार्थोंका ही स्वरूप जानते हैं अथवा इनमे ही व्यवहार करते हैं वे पुरुष अज्ञेयमे है, उन्हें शान्तिका पथ नहीं सूझता है। शांतिमार्ग केवल एक आत्मावलोकन है। बाह्य पदार्थमे जहाँ दृष्टि थी, जहाँ किसी बाह्य चीजको अपने दिलमे बसाया कम वही पराधीनताकी बात आ गई। उन बाहरी चीजोंका संयोग हुआ तो उनका वियोग भी होगा, वे सभी चीजें विच्छेद जावेंगी, उनपर किसीका कुछ भी अधिकार नहीं है। उन बाह्य पदार्थोंकी चाह करना इसमे तो आपत्ति और विडम्बना है। इस लोकमे भी देख लो किसी दूसरेके धन वैभव मकान आदिकको यदि हम अपनाना चाहें तो उसमे हमे आकुलता तो होगी ही। जिसपर हमारा अधिकार नहीं उसपर हमारी अभिलाषा गई तो यह तो एक पराधीन बननेकी बात है। तो परमार्थमे देखिये कि जो पदार्थ पर है, समस्त धन पर है। प्रत्येक पुद्गल पर है, प्रत्येक जीव पर है। तो जो पदार्थ पर है, मेरे आधीन नहीं है उसे मैं चाहू तो उसमें तो आकुलता ही होगी। जो पुरुष केवल आत्माको ही चाहता है उसको शांतिमार्ग मिलता है।

प्रासंगिक आत्मनिर्णय—यह मैं आत्मा सामान्य विशेषात्मक हूँ, सामान्य स्वरूप मे मैं सदाकाल रहने वाला हूँ, अनादि कालसे मेरा अस्तित्व है, अनन्त काल तक मेरा अस्तित्व है, ऐसा शाश्वत सनातन जो एक चैतन्य सामान्य है तद्रूप मैं हूँ, इतनेपर भी केवल सामान्यरूप कुछ हो नहीं सकता, सो यह मैं चेतन आत्मा प्रति समय किसी न किसी अवस्थामें रहा करता हूँ। यदि मेरी कुछ भी अवस्थायें न बनें तो मेरा अस्तित्व ही न रहेगा। ऐसा कौन सा पदार्थ है कि जिसकी अवस्था तो कुछ भी न हो और अस्तित्व उसका मोना जाय ? कोई पदार्थ नहीं है। मैं यो सामान्य विशेषात्मक हूँ, मैं अपने मे अपना परिणामन करता रहता हूँ, मेरी दुनिया जितना मेरा आत्मा है उतनी ही है, मेरा कर्तव्यन भोक्ता पन सुख दुःख, सब कुछ मेरे ही प्रदेक्षोमे है, मेरी कोई भी चीज मेरेसे बाहर नहीं है।

आत्माका अनात्मपदार्थसे असम्बन्ध—जो लोग दुःख मान रहे हैं वह भी एक भ्रमकी चीज है। न तो आत्मामें दुःख है, न बाहर दुःखकी बात है। इसी तरह बाहरमे कोई सुखकी बात भी नहीं है। ये सुख दुःख तो कल्पनायें करके बाहरमे माने जा रहे हैं। खूब विशद दृष्टि करके निरखिये। जरा इन्द्रिय व्यापारको बंद करके कुछ भीतर निरखिये कि मेरा कितना विस्तार है, मैं कहाँ तक फैला हुआ हूँ मेरा कहाँ तक किससे सम्बन्ध है। मैं एक सत् हूँ, अपने द्रव्यसे हूँ, अपने क्षेत्रसे हूँ, अपने कालसे हूँ और अपने ही गुणोसे हूँ। किसी परसे मेरा कोई वास्ता नहीं है। सभी न्यारे न्यारे अपनी अपनी सत्तामे रहा करते हैं। खूब परख लो जब मोह ममतामे चित्त रहता है तो वस्तुस्वरूप समझमे नहीं आता, नहीं सुहाता क्योंकि उसमे ममता है। जिसमे ममता है वह हमे प्रिय लग रहा है, वह मेरा जच रहा है, उसमे मेरा हित है, उसपर

मेरा अधिकार है यो दिख रहा है, पर किसपर अधिकार है ? मरण होनेपर तो यह जीव अकेला ही जाता है, यहाँसे एक छदाम भी कुछ पासमे नहीं ले जाता । तो फिर कहा किसीपर इस जीवका अधिकार रहा ? इस जीवनमे भी देख लीजिए । सब कुछ वाङ्मर बाहर ही तो पडा रहता है ।

मनुष्य दशाकी मीमासा - भैया ! हम आप सबका इतना तो महा सौभाग्य है कि नाना तिर्यञ्चकी व नारकादिककी गतियोसे निकलकर आज मनुष्य हुए है, बडा ज्ञान प्राप्त किया है और निष्कलङ्क पवित्र पतितोद्धारक जैन शासनका शरण मिला है इतना तो सौभाग्य है, पर थोडा दुर्भाग्य यो कह सकने कि पचम कालमे हम आपका जन्म हुआ है जहा मोही जीवकी बहुलता है । यह मोही जीवकी बहुलता हमे अपने धर्ममार्गसे विचलित होनेमे बहुत बडा कारण बनती है । लेकिन हम कुछ सौभाग्य वाली बातपर विशेष हृष्टि देकर ज्ञानका सदुपयोग करे तो उसमे हमारा उद्धार है । क्या है वैभव ? क्या है सम्पदा ? ये सब भिन्न है, तुच्छ है, बाहरी बाते है इनन मरा कुछ सम्बन्ध नहीं है । मेरा तो केवल भाव ही भाव है । उस ज्ञानमात्र अपने आपको संहालिये तो वहा शान्ति मिनेगी । ऐसा यह मैं आत्मा सामान्यविशेषात्मक हूँ । इसका ज्ञान स्वसवेदन प्रत्यक्षसे भी होता, अनुमानसे भी होता, आगमसे भी जाना जाता है । इसलिए ज्ञान प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही है सो बात नहीं, किन्तु समस्त ज्ञान प्रत्यक्ष और परोक्ष दोमे बँटा हुआ है ।

पञ्चमकालका रूप - प्रश्न - इस पचम कालमे उत्पन्न होनेको दुर्भाग्य कैसे कहा जाय ? अगर चौथे कालमे उत्पन्न हुए होते तो क्या विशेषता थी ?

उत्तर - हम आप सब लोग सब भावोके आधीन हैं, भावोसे सुधार है और भावोसे ही विगाड है लेकिन बाहरी वातावरणकी अपेक्षा कहा जा सकता है कि चतुर्थकालमे सुधारके बहुत साधन थे, और इतना तो था ही कि साक्षात् मोक्ष होता था, पर पचम कालमे साक्षात् मोक्ष नहीं है । एक चुटी यह और दूसरी बात - यद्यपि चतुर्थ कालमे सभी मनुष्य मोक्ष न जाते थे, पापी भी होते थे और कोई कोई तो पचम कालके मनुष्यो से भी अधिक पापी थे । पचम कालके मनुष्य ब्रह्मवृषमनाराच सहनन वाले नहीं हैं ये यदि अधिक पाप करे तो भी ७ वें नरकमे नहीं जा सकते, पर चतुर्थ कालमे ब्रह्मवृषमनाराच सहनन वाले लोग थे, वे पाप करें तो ७ वे नरकमे भी जा सकते थे, लेकिन अरहत भगवानके दर्शन होना, समवधारणमे जाना विशेष ज्ञानियोका समागम मिलना यह चौथे कालमे था इस दृष्टिसे यह बात कही जा रही है कि हम आप लोगो का कुछ दुर्भाग्य है जो पचम कालमे उत्पन्न हुए है, बाकी परवाहकी कुछ बात नहीं । सम्यक्त्वकी साधना तो इस पचम कालमे भी बन सकती है । न हो साक्षात् मोक्ष मार्ग, पर जिसे सम्यक्त्व मिल गया उसने मोक्षका रास्ता तो खोल लिया ।

अनुभवके लिये निर्णयकी आवश्यकता कारणसमयसाररूप चैतन्यका

जो अनुभव है वह तो तब बने कि जैसा सही स्वरूप है वैसा ज्ञानमें तो आये । उस स्वरूपकी और उसके परिणामस्वरूप ज्ञानकी चर्चा चल रही है कि वह मेरा आत्मस्वरूप सामान्यविशेषात्मक है । उसे हम कभी स्वस्वेदन प्रत्यक्षसे भी जानते हैं, युक्तिपोसे भी पहिचानते और आगमकी प्रधानतासे भी जानते । ऐसा नहीं है कि सामान्य और विशेष ये दो विषय ओई अलग अलग हों और कुछ विशेषकी जानकारी सामान्यसे बने, क्योंकि साधनका विशेषपोसे सम्बन्ध बने । यदि कहो कि सम्बन्ध न होनेपर भी जानकारी बनी रहती है तो साधनसे ही सीधा विशेषका ज्ञान क्यों न मान लिया जाय । प्रतिबन्ध तो माना ही नहीं, फिर उसी हेतुसे ही सीधा विशेषका ज्ञान क्यों नहीं बनता ? सामान्यका भी सामान्यके ही द्वारा यदि विशेषमें अविनाभावका सम्बन्ध जाना जाय तो उसमें अनवस्था दं प होगा सामान्यसे सामान्यकी उत्पत्ति माननेपर, और विशेषमें प्रवृत्त न होनेपर, फिर उससे अन्य सामान्य मानना पड़ेगा तो यही दोष आयेगा, इसलिए सामान्य और उसके अनुमानका अनवस्थान हो जायेगा । अनेक नय माने, अनेक अनुमान माने तो विशेषकी जानकारी ही न मिलेगी । वास्तविकता यह है कि पदार्थ तो सामान्यविशेषात्मक है हम कभी द्रव्यदृष्टिकी प्रधानता करते हैं तो सामान्यका बोध होना है और पर्याय दृष्टिकी प्रधानता करते हैं तो विशेषका बोध होता है ।

सामान्यविशेषात्मकताके अभावमें ज्ञानकी अव्यवस्था—व्याप्यसे व्यापक जाना जाता है और व्याप्यसे व्याप्य नियमित नहीं जाना जाता है । जैसे वृक्ष व्यापक है और नीमका पेड़ यह व्याप्य है । व्यापक उसे कहते हैं जो बहुत जगह रहता है, व्याप्य उसे कहते हैं जो थोड़ी जगह रहता है । नीमका पेड़ कोई कोई वृक्ष होता है और वृक्ष तो सारे ही वृक्ष कहलाने हैं । तो हम यह तो सिद्ध दंगे कि यह वृक्ष है, क्योंकि नीमका पेड़ है, पर यह सिद्ध न कर सकेंगे कि यह नीमका पेड़ है, क्योंकि वृक्ष है, वृक्ष तो सारे ही हैं । बटका वृक्ष हो तो क्या उसे भी नीमका वृक्ष कह देंगे ? नहीं । तो जो व्यापक है वह तो जाननेमें आया करता है जो व्याप्य है वह जनाने वाला होता है । कार्यका कारण व्यापक है, भावका स्वभाव व्यापक है । ये क्षणिकवादी लोग सामान्यसे विशेषका ज्ञान होना मानते हैं, तो सामान्य तो है बहुत जगह और विशेष होता है कोई कोई । तो विशेषसे कोई सामान्यका बोध करना चाहे तो वह तो ठीक है पर सामान्यसे विशेषका बोध नहीं होता । जैसे वृक्ष होनेसे यह नीमका पेड़ है, यह सिद्ध नहीं होता क्योंकि वृक्ष सामान्य है, नीमका पेड़ विशेष है, इसी तरह सामान्यसे विशेषका ज्ञान नहीं होता । यदि मानें कि विशेष भी व्यापक है तो यह बात सिद्ध हो गयी कि सभी चीजें सामान्यविशेषरूप हैं ।

ज्ञानके सदुपयोगका अनुरोध—भैया । पदार्थके स्वरूपकी यथार्थ जानकारी बिना जीवका ससारमें भ्रमण चलता रहता है, उनका उपयोग हितके विषयमें नहीं लग रहा, मोह भी नहीं हट रहा, क्योंकि वस्तुकी यथार्थ जानकारी नहीं है ।

घरमे जो भी जीव अचानक कहींसे आकर पैदा हो गए तो उन्हें यह मोही जीव अपना मान लेना है, उनसे प्रीति करने लगता है। अरे, वह तो शरीर, जीव और कर्मका पिंडोला है, उसमें यह प्रीति करने लगता है। खाली शरीरसे अथवा खाली जीवमे कोई प्रीति नहीं करता। जब ये तीनों मिल गए (शरीर, जीव और कर्म) तो ये विछुड़ेंगे भी। ये कोई परमार्थ चीज तो हैं नहीं, असमान जातीय द्रव्यपर्याय है। जीव है चेतन, शरीर है अचेतन इन दोनोंका यह पिंडोला है। तो कोई वास्तविक चीज हुई क्या जिसमे प्रीति की जा रही है? यह तो कोई वास्तविक चीज नहीं है। मायारूप है इन्द्रजाल है, क्षणिक है, नष्ट हो जाने वाली है, भिन्न है, इसकी प्रीतिसे हम क्या हित पायेंगे? सोचिये तो सही। रुचि करें तो परमात्मतत्त्वकी करें, जो अपने आपमे बसा हुआ है, स्वाधीन है, स्वयं है जिसकी दृष्टि करें तो करते रहे। यह कभी अलग नहीं होता है और बाहरमे इन पदार्थोंकी दृष्टि करेंगे तो ये भिन्न है, ये अलग हो जायेंगे तब इनके पीछे दुःखी होना पड़ेगा। भक्ति करें तो उस परमात्मतत्त्वकी करें इस निराले शुद्ध ज्ञानस्वरूपकी करें। मैं केवल ज्ञान और आनन्दमात्र हूँ। जो ज्ञानभाव है, आनन्दभाव है इतना ही मेरा स्वरूप है। इससे बाहर कहीं मैं कुछ नहीं हूँ। ऐसे अपने सामान्यविशेषात्मक निज आत्माकी दृष्टि करें। बाह्य पदार्थोंके मोहमे इस आत्माको कुछ भी हित न मिलेगा। भटकनायें ही बनेगी, ससारमे रुलना ही होगा। अपनी सुविधा ले, मम्यक्त्व प्राप्त करें और इस दुर्लभ मानव जीवनको सफल करें।

सृष्टि सामान्यसे प्रतिपत्ति और प्रवृत्तिकी अव्यवस्था—यह प्रकरण अपने ज्ञानकी चर्चाका है। ज्ञानके प्रत्यक्ष और अनुमान ये ही दो भेद मानने वाले धर्माध्यवादी निर्विशेष विशेषको तो प्रत्यक्षका विषय मानते हैं और सामान्यको अनुमानका विषय मानते हैं। उनसे यह पूछे जानेपर कि जब अनुमान सामान्यको ही जानता है तो फिर सामान्यसे विशेषोमे प्रवृत्ति कैसे बने और प्रवृत्ति तो विशेषोमे देखी ही जाती है, इसके उत्तरमे उनका कहना है कि साधनसे अनुमित सामान्यसे विशेषकी प्रतिपत्ति होती है तब विशेषोमे प्रवृत्ति देखी जाती है। इस रर कुछ विमर्श किये जानेके बाद अब कहा जा रहा है कि देगो गम्य (ज्ञेय) तो व्यापक ही होता है और गमक व्याप्य होता है। जैसे व्यापक अग्नि तो कारण है और व्याप्य धूम कार्य ही तो धूममे अग्नि बताई जाती है तथा वृक्ष व्यापक है नीमका वृक्ष व्याप्य है तो नीम का वृक्ष तो वृक्ष होता ही है, कोई वृक्ष हो तो वह नीमका ही वृक्ष हो ऐसा नियम तो नहीं। ऐसे ही सामान्य तो व्यापक है और विशेष व्याप्य है सो विशेषके द्वारा सामान्य का परिज्ञान तो किया जा सकता है, किन्तु सामान्यके द्वारा विशेषका परिज्ञान नहीं किया जा सकता है।

चस्तुमे सामान्य और विशेषकी व्याप्ति—यदि क्षणिकवादी यह कहे कि



व्यापक तो विनोप है अर्थात् जो वस्तुमे हो सो व्यापक सो वस्तुमे स्वलक्षण है ही श्रीर सामान्य अर्थापक है क्योंकि सामान्य वस्तुमे है नही, तो ऐसा कहनेमे तो यह सिद्ध हा गया कि ज्ञेय (गम्य) तो विनोप ही है, सामान्य तो गम्य ही नही, क्योंकि सामान्य स्वलक्षण नही सो यो अनुमान प्रमाण भी नही बनता । यदि कहो कि सामान्य भी व्यापक है याने वस्तुमे है तो स्वलक्षणकी तरह सामान्यमे भी वस्तुपना आ गया । अन्यथा अर्थात् सामान्यको अन्तरतु माननेपर सामान्य कदाचित् ज्ञात भी मान लिया जाय तो भी अवस्तु विनोपोमे प्रवृत्त करनेका प्रयोजन बन ही न सकनेसे अनुमान अप्रमाण ही ठहरेंगा । इस कारण प्रमाण प्रत्यक्ष व अनुमान ऐसे ही दो भेद वाला है यह आप्रह उचित नही है ।

ज्ञानकी विभक्तियोंका कारण—आत्मा ज्ञानस्वरूप है और यह ज्ञान वस्तु-स्वरूपकी व्यवस्था बताता है, अतएव ज्ञान प्रमाण है । यह ज्ञान यद्यपि अपनी ओरसे स्वभावसे एक ही प्रकारका है । यह जाने और जो कुछ सन हो उन सबको जाने किन्तु अनादिकालसे कर्मबन्ध होनेके कारण यह आत्मा ज्ञानमे अपूर्ण हो गया है और इस बन्धनकी स्थितिमे जितना ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम होता है, ज्ञानावरण कर्म जिनना हटता है उतना आत्मामे ज्ञान प्रकट होता है । इस कारण ज्ञानके अनेक भेद हो गये । मूलमे दो भेद हैं ज्ञानके—एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष । प्रत्यक्ष ज्ञानके दो भेद हैं—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष । साव्यवहारिक प्रत्यक्ष तो वह है जो इन्द्रियके द्वारा स्पष्ट जाना जा रहा है । पारमार्थिक प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जहा इन्द्रियकी सहायता तो नही है जरूरत भी नही है केवल आत्मीय शक्तिसे पदार्थको स्पष्ट जाना जाता है, उस पारमार्थिक प्रत्यक्षमे तीन भेद है अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । इसमे स्वाभाविक परिपूर्ण ज्ञान जो केवलज्ञान है अगर जितने अज्ञो मे अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम है सो अवधिज्ञान प्रकट होता है और मन पर्ययज्ञाना-वरणके क्षयोपशमसे मन पर्ययज्ञान प्रकट होता है । परोक्षके भेदमे स्मरण, प्रत्यभिज्ञान तर्क, अनुमान और आगम ये भेद हैं ।

क्षणक्षयवादमे प्रमाणव्यावस्थाकी पद्धतिका आप्रह— ज्ञानकी व्यापक भेद व्यवस्था न मानने वाला क्षणिकवादिक अपना सिद्धान्त यह रख रहा है कि प्रमाण दो तो हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान, इन भेदोके आप्रहमे कितना प्रमाणोका लोप कर दिया अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान, साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और अनुमान तो यह भी व्यवस्थित नही है । क्षणक्षयवादमे प्रत्यक्षका विषय बताया गया है, अपने एक समयका कोई निर्विकल्प विशेष, जिसका व्यवहारही नही बनता । अनुमानका विषय बताया है कि 'और कुछ नही है' इतना भर ज्ञान । जैसे लोग जानते है कि यह घडी है पर क्षणिकवादके सिद्धान्तसे यह ज्ञान नही हो रहा कि यह घडी है किन्तु घडीके अलावा बाकी कुछ नही है ऐसा ज्ञान होता है । तो इसके दोनो ही जानोसे कोई प्रमा-

णता और व्यवस्था नहीं बनती । ये क्षणिकवादी प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणोंके सिद्ध करनेमें हेतु देते हैं कि चूँकि प्रमेय केवल दो ही है— सामान्य और विशेष, अतएव प्रमाण भी दो ही है— प्रत्यक्ष और अनुमान । प्रत्यक्ष तो विशेषका विषय करता है और अनुमान सामान्यका विषय करता ।

प्रमेयद्वित्वसे प्रमाणद्वित्वकी ख्यातिपर उपानय विमर्श - प्रमेयद्वित्वमें प्रमाणद्वित्वको सिद्ध करने वाले क्षणिकवादियोंसे पूछा जा रहा है कि सामान्य और विशेष ये दो प्रमेय प्रमाणके दो भेदोंको सिद्ध करते हैं तो ये दोनों प्रमेय ज्ञात होकर प्रमाणके ज्ञापक हैं या अज्ञान होकर ? यदि कहो कि वह नहीं जाननेमें आया तो भी दो प्रमाणोंको सिद्ध करते हैं—याने बिना जाने कोई जप्ताने वाला बन जाय तो सभी जीवोंको सर्वरूपमें सबका ज्ञान हो जाना चाहिए । कोई विवाद ही न हो । यदि कहो ये दोनों प्रमेय जाने जायें तब ही दो के व्यापक हैं तो किससे जाना ? प्रत्यक्षसे या अनुमानसे अथवा दोनोंसे ? प्रत्यक्ष सामान्यको नहीं ग्रहण करता, अनुमान विशेषको नहीं ग्रहण करता । अगर ग्रहण करने लगे तो विषय शङ्कर दोष हो जाता है, इस कारण यह बात सिद्ध नहीं हो सकती कि प्रमेय दो स्वतंत्र है इसलिये प्रमाण भी दो ही हैं । देखिये प्रमाण मायने जिससे हम जानकारी किया करें । वह समस्त सामान्य विशेषात्मक होता है । कौनसा पदार्थ ऐसा है जो सामान्यरूप ही हो और उसमें विशेष न हो ? और, विशेषरूप ही हो उसमें सामान्य न हो ? प्रत्येक पदार्थ उभयात्मक है । लेकिन क्षणिकवादीने उनमें पृथक दो विषय मान लिया सामान्य और विशेष । इससे न प्रमेयकी सिद्धि रहती है और न प्रमाणकी । तो वह प्रमेय न प्रत्यक्ष से जाना जायगा और न अनुमानसे । कहो दोनोंसे जान गया हो, तो किसी एकको कि एकके द्वारा ही सब विषय बन जायगा, इस कारण दोनोंसे भी नहीं जाना गया ।

प्रमेयद्वित्वसे प्रमाणद्वित्वकी सिद्धिमें इतरेतराश्रय दोष — ध्यानमें लाने योग्य एक बात यह है कि जो दो प्रकारका है ऐसा कहा सो वह द्वैविध्य दो में रहने वाला धर्म है, जब दोनों ज्ञात हो तो वह सिद्ध कर सकता है, जैसे हिमालय और विन्ध्याचल, ये दो अलग-अलग पर्वत हैं यह कब जाना जायगा जब ये दोनों देख लिए जायेंगे, मान लिए जायेंगे । लेकिन दो प्रमाण सिद्ध हो तो प्रमेय सिद्ध होंगे और दो प्रमेय सिद्ध होंगे तो दो प्रमाण सिद्ध होंगे, इस कारण यहाँ इतरेतराश्रय दोष लगता है । यदि कहो कि दूसरे ज्ञानसे प्रमाणकी सिद्धि होगी तो वह दूसरा ज्ञान भी एक है या अनेक ? यदि एक कहोंगे तो विषयसंकर हो गया, अनेक कहोंगे तो अनेकने दो प्रमाणोंको जाना तो उसे भी अनेकोंनेसे जाना । कोई व्यवस्था न बनेगी ।

पदार्थव्यवस्था—प्रयोजन यह है कि सीमा-सादा मान लो कि जगतमें ६ प्रकारके पदार्थ हैं—कोई तो जीव जातिके पदार्थ है और कोई अजीव जातिके । जीव जातिके पदार्थ तो हम आप, पशु-पक्षी, कीड़े-ममकौड़े, फल-फूल, परमात्मा अरहत

सिद्ध आदि हैं और ये जो हम आपको दिखनेमें चीजें आ रही हैं ये सब पुद्गल जानि के पदार्थ हैं। जिनमें रूप, रस, गंध, स्पर्श पाया जाय वे सब पुद्गल हैं। ये दो प्रकार के पदार्थ मशीको पृथक् समझने आ रहे हैं। ये दिखने वाले शरीर भी पुद्गल हैं, इनमें बसने वाला जीव जीव है। इन दो पदार्थोंके अनावा अमंत्रव्य, अघर्मद्रव्य, आकामद्रव्य ये एक-एक हैं और फालतय अमन्त्रगत हैं। जीव अनन्तानन्त है, पुद्गल अनन्तानन्त हैं। ये सभी पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हंते हैं। सामान्य तो हम प्रकार कि ये सभी पदार्थ आश्वत हैं। त्रिकाल रहने वाले हैं और विशेष यो हैं कि इन सबकी प्रति ममय नवीन नवीन अवस्थामें बनती हैं। अवस्थाकी दृष्टिमें विद्येय है और आश्वत रहनेके कारण सामान्यरूप है। तो प्रत्यक्ष भी सामान्य विशेषात्मक पदार्थको जानता है और अनुमान भी सामान्य विशेषात्मक पदार्थको जानता है।

बाह्य सम्पर्कमें बलैणोका उद्भव—यह अपने ही ज्ञानकी बात चल रही है। जब यह ज्ञान अपने आपकी दृष्टिमें नहीं रहता, अपने अनुभवमें जब अपना ज्ञान नहीं रहता तो कितनी विकलता हों जाती है। बाह्य पदार्थोंका अर दृष्टि बनात इस से बढ़कर जीवको क्या विपदा हो सकती है। सर्व बाह्य पदार्थ अपने आगके स्वल्पमें प्रतिष्ठित हैं, उनमें मेरा कोई सम्बन्ध नहीं, मेरा मेरेसे बाहर किसीमें कोई सम्बन्ध नहीं, किन्तु परकी ओर जो दृष्टि लगी हुई है उस दृष्टिमें आत्मामें कितने संकलेश होते हैं, चित्त स्थिर नहीं रहता, उपयोग डवाडोल रहता है। चित्तमें पराश्रयता रहती है। बाह्य पदार्थोंके पीछे बहुत कुछ दौड़ लगानी पड़ती, बड़ा श्रम करना पड़ता, आज लोग धार्मिक बननेके लिये कितनी होड़ मचाये हुए हैं, ऊपरसे देखनेमें तो वे बड़े शान्त हैं, सुणी है पर उनके अन्तरङ्ग परिणामोंमें आकुलता ही आकुलता बनी रहती है। अरे इन बाह्य पदार्थोंके सम्बन्धसे कुछ भी हित न होगा, बल्कि जितने भी क्लेश इस जीवको हंते हैं वे बाह्य पदार्थोंके सम्बन्धसे हंते हैं, आत्माके माय कर्म लगे हैं तो सर्व गनियोंमें इसे भटकना पड़ रहा है। आत्माके साथ शरीर चिपटा है तो रात-दिन रोग शोक विकार क्षुधा, तृषा आदिक अनेक कष्ट लगे हुए हैं।

आत्माकी ओरसे आत्माकी स्थिति—आत्मा यदि अकेला ही होता, किसी परका सम्बन्ध न होता तो यह पूर्ण आनन्दमय और सर्वज्ञ होता। यही तो प्रभुकी अवस्था है। जो अपने आपमें पूर्ण समर्थ है वह प्रभु है, वह प्रभु अकेला है, केवल आत्मा ही आत्मा है, उसके साथ कोई बन्धन नहीं है वीतराग हैं ऐसी प्रभुकी दशा हंती है। परके सम्बन्धसे ही तो ये अनेक विवस्वाद बढ गये हैं। मोहमें यह जीव सम्बन्ध ही चाहता है। नाना उपाय करके सम्बन्ध बनानेकी फिरसे है इस जीवने राग बढ़ाया द्वेष बढ़ाया, ये सब सम्बन्धके कारण ही तो हुए। बाह्य पदार्थोंका सम्पर्क इस जीवका अहितरूप ही है। केवल अपने आपके कैवल्यका अवलोकन रहता तो सारी समस्याओंका समाधान भी रहता। स्वयं अपने आपको जाननेके कारण यह

प्रसन्न भी रहता । जब ज्ञानकी वह एक केवल ज्ञानरूप अवस्था रहती तो वह सदा आनन्दमयी रहता । ज्ञानकी तो परिपूर्ण दशा होनी है परका सम्बन्ध लगा है इस जीव के साथ इस कारण ज्ञानकी नाना दशाये बन रही है ।

मुगम और प्रमाणसिद्ध स्वरूपकी स्वीकृतिमें औचित्य—यहाँ ज्ञानकी दशाओंके सम्बन्धमें यह प्ररुण चल रहा है कि वे दशाये दो प्रकारकी है एक प्रत्यक्ष ज्ञानकी दशा और एक परोक्ष ज्ञानकी दशा । ऐसा न मानकर क्षणिकवादी कहता है कि ज्ञानकी दो दशाये नहीं, किन्तु प्रत्यक्ष और अनुमान । अनुमान इनका कान्पनिक है प्रत्यक्ष उनका मुख्यरूपसे प्रमाण है । उसमें प्रश्न किया था कि प्रत्यक्षका लक्षण तो स्वलक्षण है अर्थात् पदार्थों जो चीज पायी जाती है वह प्रत्यक्षवेद्य है और अनुमानका लक्षण सामान्य है सो जब इन दोनोंका ज्ञान ही नहीं होता, फिर ये दो प्रमाण है, ऐसा कैसे सिद्ध कर सकोगे ? इसपर क्षणिकवादी कह रहा है कि स्वलक्षण आकार तो आत्मभूत ही है सो प्रत्यक्षसे जाना जा रहा है और सामान्य आकार अनुमानसे जाना जाता और दोनों ही स्वसम्बन्धसे सिद्ध है, सो प्रमाण दो है यह भी प्रत्यक्षसे सिद्ध है और प्रमेय दो हैं यह भी प्रत्यक्षसे सिद्ध है । लेकिन जो लोग इस बातको नहीं मानते हैं या मानकर भी ऐसा व्यवहार नहीं कर सकते, उनको दो प्रमेय बताकर दो प्रमाणोंकी बात कही जा रही है । आचार्यदेव कहते हैं कि यह भी सारहीन बात है । ज्ञानसे भिन्न न कोई केवल सामान्य है न कोई विशेष है, किन्तु यह ज्ञान भी सामान्य विशेषात्मक है—बाहरमें रहनेवाले ये समस्त पदार्थ भी सामान्यविशेषात्मक हैं । जो जैसी बात है उसे वैसी मान लेनेमें क्या हर्ज है । जो चीज जिस तरहसे प्रतिभात होती है वह उस तरहसे मान लिया जाना चाहिए । तो हमारे प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण ये सब सामान्यविशेषात्मक पदार्थको ही विषय करते हैं । इस प्रकार ज्ञात होता है ऐसा ही समझना चाहिए ।

स्वरूपसूत्रका महत्व—यह चर्चा समस्त सिद्धान्तका मूल है । जैनशासनमें वस्तुका क्या स्वरूप दिखाया है उसे एक सूत्रमें दर्शाया है—‘उत्पादव्ययघ्नौव्ययुक्त सत्’ । तत्त्वार्थसूत्र पढ़ने वाले लोग भक्तिवश पाठ तो कर जाते हैं, पर कोई विरले ही चतुर विद्वान उसका अर्थ अवधारण करते हैं सूत्रमें क्या अर्थ बसा हुआ है इसका बोध हो और उस परिज्ञान सहित सूत्रका पाठ करे तो आचार्यदेवने बतलाया है कि उस सूत्रका पाठ करनेसे एक उपवासका फल होता है इस लोभसे कोई सूत्रका पाठ करे तो उससे एक उपवासका फल न मिलेगा किन्तु श्रद्धा भक्तिसे उसके अर्थको जानकम पाठ करे तो एक उपवासका क्या अनेक उपवासका फल हो सकता है । इस सूत्रमें बताया है कि जगतके पदार्थ उत्पादव्ययघ्नौव्ययसे सयुक्त है । प्रत्येक पदार्थ निरन्तर बनते रहते हैं अर्थात् नवीन नवीन अवस्थायें उसमें हूँती रहती हैं और प्रत्येक पदार्थ प्रति समय बिलीन होता जाता है, इतने पर भी प्रत्येक पदार्थ सदा बना रहता है, उसका समूल नाश नहीं होता ।

स्वरूपज्ञानके अनेक प्रभाव यन्त्र-रचनाका कथन केवल एक ज्ञानही ही बात नहीं है किन्तु म हने टटानेकी भी बात है और चरित्र बचानेकी भी बात है । जिम पुनने यह जान लिया कि प्रत्येक पदार्थ अपने ही स्वरूपसे उत्पादव्ययघीय बाने हैं, निरन्तर प्रत्येक पदार्थ कुछ न कुछ परिणामते ही रहने हैं । परिणामना ही पडेगा क्योंकि वह मत है । ऐसा परिज्ञान होनेमें यह श्रद्धान बैठना है कि प्रत्येक पदार्थ परिणामता ही रहता है, जमका स्वरूप है ऐसा । उमे दूसरा क्या करे ? दूसरा कोई पदार्थ निर्माका परिणामा नहीं सकता । निमित्त भी उपादान अनुकूल निमित्तका पाकर भव्य अनुकूल परिणाम जाना है प्रयार् विभावस्वरूपपरिणाम जाना है । यह परिणामने ही कला प्रत्येक पदार्थमें पडी हुई है । यह द्रव्यत्व शक्ति प्रत्येक पदार्थमें अपने आपके स्वभावमें है । परिणामता रहगा हर एक पदार्थ निरन्तर । मैं भी सत् हूँ । मैं भी निरन्तर परिणामता रहता हूँ । मेरेमें अन्य और कोई बात न आयगी । मैं निरन्तर परिणामता रहता हूँ अपने ही गुणरूप अपने ही प्रदेशोंमें निरन्तर कुछ न कुछ बनता रहता हूँ, इतनी ही मेरी दुनिया है इसमें दूसरेका कोई अधिकार नहीं । मैं अज्ञानमें परकी दृष्टि बनाकर खोटा परिणामता रहता हूँ । जब मैं यथार्थ अपने स्वरूपको जान लेता हूँ तो मैं अपनेमें अपने रूप परिणाम मक्ता हूँ । मैं निवाय अपने आपके भाव बनानेके और कुछ नहीं करता । बाह्य पदार्थोंमें नाना रयाल बनानेसे इन जीवके मलिनता ही बढती है, हित कुछ नहीं होता । यह बात समझमें आती है तो मोह दूर होता है, सम्यक्त्व उत्पन्न होता है भोक्षके मार्गका भान होता है । तो देख लो वस्तु स्वरूपके ज्ञानमें कितनी कला है ।

लोगोका शान्तिविरुद्ध परिश्रम—लोग सुखी होनेके लिये दिन रात नाना श्रम करते रहते हैं और यहा तक कि सोती हुई हालतमें भी सस्कारमें वह बाह्य श्रम ही बना होता है लेकिन शान्ति नहीं मिलती । कैसे शान्ति हो ? शान्ति मिलनेका जो कारण है उपाय है उससे तो रहते हैं दूर दूर और अशान्ति बढनेका जो कारण है उससे चिपटे रहा करते हैं तो शान्ति कैसे प्राप्त हो ? पर पदार्थमें राग रखनेसे नियम में अशान्ति ही होगी । चाहे धनी हो चाहे गरीब, चाहे पंडित हो चाहे मूर्ख हो, जिस ढगफी बात है वह उस ढगमें होती ही है, उसे कोई नहीं टाल सकता, तो बाह्य पदार्थोंके स्नेहमें अशान्ति ही है ऐसा निर्णय रखिये । उसका कारण यह है कि ज्ञान है अपना और विषय बनाया परको तो पहिले तो यहाँ ही असमजता कर दी, फिर वह पर है भिक्ष । वह अपने उत्पादव्ययघीयस्वरूप है । मैं चारुंगा कुछ वह परिणामेगा कुछ तो अशान्ति होगी ।

बलेश और बलेशके उपायोसे राग - भैया । जिस मनुष्यसे पूछो - प्राय करके सभी लोग ऐसा उत्तर देते हैं कि क्या करें, परिवारको बहुत पाला पोसा बढा किया, बच्चोंके लिये जीवनभर श्रम किया, मगर अन्तमें ये ही बालक मुझसे विरुद्ध

चलते हैं, मेरा अपमान करते हैं, हम बड़े दुखी हैं। कोई न कोई दुखकी बात प्रत्येक मनुष्य रख रहा है। तो दुख तो होगा ही। पुत्र अगर अनुकूल है आज्ञाकारी है तो उसके सुखी रखनेकी फिकर रात दिन रहेगी जिससे दुखी रहेगा वह पिता, और अगर पुत्र अतिकूल है, आज्ञाकारी नहीं है तो उसके पीछे तो दुख है ही। तो परवस्तु के रागसे नियमसे क्लेश ही क्लेश है, चाहे वह क्लेश किसी ढंगका हो। तो रागसे क्लेश है और क्लेश मिटानेके लिये जीव रागका ही उपाय करता है। अब देख लो, समझलो, ऐसी बात चल रही है कि नहीं। ऐसा विपरीत जीवोका पुरुषार्थ चलता है। कैसे शान्ति हो। शान्तिका उपाय तो राग दूर करना है। प्रयोग करके देखो। किसी ज्ञान पद्धतिसे आप राग दूर कर लें तो आपको शान्ति मिलेगी। किसीसे द्वेषके कारण, घृणाके कारण, ठीक न सुहानेके कारण यदि राग दूर करे तो उससे शान्ति न मिलेगी, क्योंकि वहाँ रागके बजाय द्वेष तो बसा लिया। जो पुरुष सम्यग्ज्ञानका आश्रय करके रागभावको दूर कर लेता है उस पुरुषको नियमसे शान्ति प्राप्त होती है।

शान्तिके लिये पदार्थकी सामान्यविशेषात्मकताके परिज्ञानका महत्त्व अब अपने अपनेमें चिन्तन करिये कि हम शान्तिके मार्गसे कितने दूर हैं, और सही निर्णय बनाकर प्रयत्न करिये कि अशान्तिके कारणोंसे हम दूर रहे। हम अपने ज्ञान का सही उपयोग बनाये। यह सम्यक्त्वका उपयोग ही आत्माको शान्ति उत्पन्न कर सकता है, यह बात कैसे प्रकट हो? जब यह जान लिया जाय कि मैं और परपदार्थ सभी स्वतन्त्र—स्वतन्त्र अपना अस्तित्व रखते हैं। सभी उत्पाद यद्यौब्ययुक्त हैं। यह बात भी तभी सिद्ध हो पाती है जब हम यह मानकर चले कि प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है। सामान्य दृष्टिसे तो पदार्थ शाश्वत है और विग्रह दृष्टिसे पदार्थ प्रतिक्षण परिणामता रहता है अतएव विनाशीक है। यह सामान्य विशेषता निर्णय एक हितकी दिशामें बहुत बड़ा महत्त्व रखता है। जो जीव धर्मकी श्रद्धामें चल रहे हैं, जिनको पदार्थमें यथार्थ ज्ञान बन रहा है वे सभी एकदम पदार्थको पूर्ण जानते हैं, सामान्यविशेषात्मकरूपसे जानते हैं। प्रतिपादन न कर सके मगर जिस जिसके भी सम्यग्ज्ञान है, उस उसके सबके निर्णयमें प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक बसा है।

ज्ञान पुरुषार्थकी करणीयता मैं हूँ, स्वयं हूँ, परिपूर्ण हूँ, परसे अमम्बद्ध हूँ अनन्त गुणोंका पिण्ड हूँ, प्रतिसमय परिणामन करता हूँ, बस इतनी ही तो मेरी करतूत है। यही मेरा कारखाना है, यही मेरा महल है, यही मेरा निर्णय है, यही मेरा भविष्य है, यही मेरा वर्तमान है यही मेरा भूत था। इससे आगे मेरा कहीं कुछ नहीं है, ऐसी अपने आपके स्वरूपपर दृष्टि होना और उस स्वरूपके निकट बसकर ही अपने को तृप्त करना यही सबसे बड़ा भारी काम करनेको पडा हुआ है। और, ससारके काम तो असार हैं, उन कामोंसे कुछ भी हमारा हित नहीं है। लोग जान गये तो क्या हुआ? ये लोग भी क्या है? यह इच्छा करने वाला मैं भी क्या हूँ? मायाजालसे

मायाजालकी पहिचान हो रही है। परमार्थ पहिचान वाला तो कोई विरला ज्ञानी सत ही होता है, चाहे वह गृहस्थ्यमे हो या साधुमे हो। तो अपने स्वरूपका परिचय पाइये और अपनेको ज्ञानमात्र अनुभव करके अपनेमे तृप्त रहा बीजिये ! यही शान्ति प्राप्त करनेका मार्ग है।

प्रमेयद्वित्वसे प्रमाणद्वित्वकी सिद्धि न होनेका निर्णय— ज्ञान प्रमाण है। उस प्रमाणके दो भेद हैं, प्रत्यक्ष और परोक्ष। जो साक्षात् जाना जाय वह तो है प्रत्यक्ष और जो साक्षात् न जाना जाय परंक्ष जाना जाय सो वह है परोक्ष। इसका सही अर्थ तो यह है कि जो विशद जानें, स्पष्ट जाने उसका तो नाम है प्रत्यक्ष और जो स्पष्ट न जानें उसका नाम है परोक्ष। किन्तु, प्रत्यक्ष और परोक्ष ऐसे दो भेद न मानकर क्षणक्षयवादके सिद्धान्तमे प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो भेद माने हैं। जितने भी जो कुछ विकल्प वाले ज्ञान है वे तो सब हैं अनुमान। और, जो निर्विकल्प क्षणिक तत्त्वका ज्ञान है वह है प्रत्यक्ष। इस प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणोंके माननेमे उन्होंने यह मुक्ति दी थी कि चूँकि प्रमेय ही दो प्रकारके हैं— सामान्य और विशेष इस कारण प्रमाण भी दो हैं प्रत्यक्ष और अनुमान। इस सम्बन्धमे समाधान दिया गया है और यह सिद्ध किया गया है कि प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषरूप धृष्टा करते हैं और ज्ञान सभी सामान्यविशेषात्मक पदार्थको ही जाना करता है। कोई पदार्थ सामान्य हो कोई विशेष ही हो ऐसा नहीं है और ज्ञान कोई सामान्य अशको ही जाने, कोई विशेष अशको ही जाने ऐसा भी नहीं है किन्तु यह कह सकते हैं कि सामान्यविशेषात्मक पदार्थको जो विशेष अशको ही जाने ऐसा भी नहीं है किन्तु यह कह सकते हैं कि सामान्यविशेषात्मक पदार्थको जो विशेष पद्धतिसे जाने सो ज्ञान है और जो सामान्य पद्धतिसे प्रतिभास हो सो दर्शन है।

भैया ! यह चर्चा अपने आत्माके वृत्तिकी चल रही है। आत्मा क्या है और क्या किया करता है। आत्मा चैतन्यवस्तु है और चैतन्य है सामान्यविशेषात्मक। जो सामान्य चेतना है, उसका नाम दर्शन है, जो विशेष चेतना है उसका नाम ज्ञान है। तो प्रमेय दो नहीं रहे, एक ही रहा। सामान्य विशेषात्मक पदार्थ।

आगमादिक प्रमाणोंका अनुमानमे अन्तर्भाव होनेसे [प्रमाणद्वित्वकी सिद्धिका तर्क—अब क्षणिकवादी कह रहे हैं कि चलो प्रमेयके दो भेद नहीं भी सिद्ध हुए तो भी प्रमाण दो से ज्यादा तो सिद्ध नहीं होते, कारण कि जितने भी अन्य प्रमाण हैं वे सब अनुमानमें गभित हो जाते हैं। आगम तर्क आदिक जो जो भी प्रमाण माने जाये वे सब अनुमान ही तो हैं। इसलिये दो ही प्रमाण सिद्ध होते—प्रत्यक्ष और अनुमान। अनुमानमे आगम आता है उसका वे कुछ स्पष्ट करके भी कह रहे हैं कि आगम भायने हैं शब्द, शास्त्र किया, उपदेश किया। शब्दका नाम ही तो शास्त्र है आगम है। तो शब्द आदिक परोक्ष अर्थको जानते हैं। जैसे आगममे लिखा है कि यह

विदेह क्षेत्र है- यह मेरू पर्वत है तो शब्दोने परोक्ष अर्थको ही तो बत-या । सामने तो वे है नही वे मेरू और विदेह । तो शब्द परोक्ष अर्थको बताया करना है तो यह बत-लावो कि इन शब्दोसे परोक्ष अर्थका सम्बन्ध नही है और शब्द उन अर्थोंका ज्ञान करा देते है तो फिर अटपट ज्ञान चलेगा । किसी भी शब्दसे किसी भी पदार्थका ज्ञान होने लगेगा क्योंकि पदार्थका सम्बन्ध न मानकर भी शब्दको पदार्थका व्यापक माना है । जैसे हो तो गाय और जाने घोडा । क्योंकि पदार्थका शब्दसे सम्बन्ध तो मानते हैं । यदि कहो कि पदार्थका शब्दसे सम्बन्ध है तो यही अनुमान हो गया, यही साधन से उत्पन्न अनुमान हुआ करता है । ऐसा क्षणक्षयवादी दो प्रमाणोंकी सिद्धिमे अपना मतव्य रख रहे हैं ।

क्षणक्षयवादियोंके प्रत्यक्षका अनुमानमे अन्तर्भाव होनेकी आपत्ति — अन्य प्रमाणोंके अनुमानमे गर्भितताकी शङ्कापर आचार्यदेव उत्तर देते है कि इस तरह की दलीलसे तो प्रत्यक्ष भी अनुमान प्रमाण बन जायगा । प्रत्यक्षने किसी पदार्थको जाना तो बतलावो कि उसने सम्बद्धको जाना या असम्बद्धको ? यदि असम्बद्धको जाना तो सभी पुरुष सभी पदार्थोंको जान लेंगे, क्योंकि आँखोसे दिखने वाले पदार्थसे कुछ सम्बन्ध नही है फिर भी जान गये । यदि सम्बद्ध पदार्थको जानते है तो यह अनुमान बन गया । प्रत्यक्ष क्या रहा ? तो लो अब अनुमान ही एक प्रमाण बचा, वह भी न बचेगा । अत सभी ज्ञान अनुमानमे गर्भित होते है यह कहना युक्त नही है । शायद यह कहो कि यद्यपि प्रत्यक्ष विषयसे सम्बन्ध रखता है और अनुमान भी अपने विषयसे सम्बन्ध रखता है फिर भी सामग्री साधन दोनो ज्ञानोंके जुड़े-जुड़े है । इसलिये वे अलग-अलग प्रमाण हैं । जैसे प्रत्यक्षके साधन है इन्द्रिय, मन, आलोक आदि और अनुमानके साधन हैं हेतु आदिक । इस पद्धतिमे आगमका साधन है शब्द, और उन शब्दोसे हम परोक्षभूत अर्थको जानते हैं, अत यह आगम भी प्रमाण है आगम प्रत्यक्ष मे भी गर्भित नही होता क्योंकि आगममे है अन्य प्रकारसे बोध । प्रत्यक्षको माना है बौद्धोने निर्विकल्प और स्पष्ट ज्ञान करने वाला । आगमको अनुमान भी नही कह सकते अनुमान तो होता है साधनसे उत्पन्न और आगम साधनसे उत्पन्न नहीं होता । आगममे लिखा है ७ नरक । अब इसकी श्रद्धा करनेमे आगमकी दृष्टिमे कोई हेतु देनेकी जरूरत नही है । प्रभुका उपदेश है, उन्होंने ज्ञानसे सब जाना । उनकी दिव्य व्यक्तिकी परपरा से चला आया हुआ यह कथन है । जैसे सामने दिखती हुई चीजको सिद्ध करनेके लिए युक्तिकी जरूरत नही है । जैसे कोई कहे कि यह चौकी है । यह चौकी क्यों है भाई । तो क्या इसमे क्यों चला करेगा ? तो जैसे जो प्रत्यक्षसे जाना उसमे कोई युक्ति नही चलती, इसी प्रकार मन-पर्ययज्ञान केवलज्ञान प्रत्यक्षसे जो पदार्थ जाना उसका उन्होंने वर्णन किया, उसमे युक्तिकी जरूरत नही । तो शब्द या आगम ये साधनसे नही होते, इस कारण आगम प्रमाण है और मुख्य प्रमाण है उसका अनुमानमे अन्तर्भाव नही होता ।



ज्ञानके सक्षिप्त भेद—चर्चा यह चल रही है कि ज्ञान कितनी तरहसे होता है ? ज्ञान प्रत्यक्ष भी होता है। जैसे लोग कहते हैं कि मैंने आँसों देखा कानो सुना, मैंने स्वादकरके देखा, मैंने छू करके देखा। इन इन्द्रियों द्वारा साक्षात् जाननेमें सन्देह नहीं रहता, तो समझना चाहिए कि प्रत्यक्ष विशद प्रमाण है, अनुमान भी प्रमाण है, आगम भी प्रमाण है स्मरण भी प्रमाण है। किसी चीजका स्थल आया, जान गए, अब यह ज्ञान क्या झूठा है ? सच्चा ज्ञान है। किसी बातका युक्तिसे सिद्ध कर रहे हैं, इसे कहते हैं तर्क। भाई ! जहा जहा घुवा होता है वहा अग्नि जरूर होती है क्योंकि घुवा अग्निसे ही उत्पन्न होता है, तो क्या यह झूठा ज्ञान है ? तो भाई ! ज्ञान बहुत होते है लेकिन ज्ञानकी जो पद्धतिया हैं वे दो ही तरह की हैं एक स्पष्ट ज्ञान होता है और एक अस्पष्ट ज्ञान होता है। जैसे एक तो अनुमानसे अग्निके विषयमें जान लिया यह ज्ञान और एक घबकनी हुई आगको देखकर आगका ज्ञान कर लिया तो इन दोनों ज्ञानोंमें बड़ा अन्तर है। एक तो स्पष्ट ज्ञान है और एक अनुमानसे जो अग्निका ज्ञान किया वह स्पष्ट नहीं है। तो स्पष्ट और अस्पष्टके नातेसे ज्ञानके ये ही दो भेद ठीक हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष।

आगमका अनुमानमें अन्तर्भूत होनेकी शक्यता—आगमका अनुमानमें अन्तर्भाव नहीं हो सकता क्योंकि आगममें दोका प्रसङ्ग है—शब्द और अर्थ। दं ही बातें तो हममें युक्त हैं। शब्द लिखे है उनसे पहिचाना हमने कोई पदार्थ, तो यह बतलाओ कि शब्द धर्म है या धर्म है ? यदि शब्द धर्म है तो ठीक यो नहीं बनता कि धर्म कुछ है ही न। अगर कहो कि अर्थ धर्म है तो पदार्थका और अर्थका कोई सम्बन्ध नहीं। यदि लिख दिया मेरु तो इन शब्दोंसे और मेरुसे क्या सम्बन्ध ? अर्थ को ही सीधा जान लिया तो शब्दकी क्या आवश्यकता रही ? इस कारण शब्द अनुमानमें गमित हो जाय, यह बात युक्त नहीं है। कोई कहे कि शब्द अर्थवाला है क्योंकि शब्द होनेसे। तो जिसको सिद्ध करना है उसीका ही हेतु देवें तो वह बात कमजोर है। प्रतिज्ञार्थकेदेश दोष होगा। शब्द या शब्दपना पदार्थका ज्ञान नहीं होता, इससे यह मानो कि आगम भी एक अलग प्रमाण है।

आगमनेत्र - देखिये साधुजनोंको तो या संक्षमे चलने वालोंको आगम एक महान नेत्र है। साधुवोका नेत्र एक आगम ही है। कुछ भी उन्हें अपने बारेमें निर्णय करना होता है तो आगम देखते हैं। जैसे चलना, कैसे बैठना क्या व्यवहार करना, कैसा परिणाम रचना उन सबके निर्णयके लिये आगमका आलम्बन लेते हैं। आगमके द्वारा तो अभ्यासी जीव तीनों लोकका परिज्ञान कर लेता है। होता है इसमें अस्पष्ट परिज्ञान केवलज्ञानी केवलज्ञानके द्वारा समस्त लोकका स्पष्ट ज्ञान करता है किन्तु आगमज्ञानी आगमके द्वारा समस्त पदार्थोंको अस्पष्ट जाना करता है। आगमज्ञान वालेने इन शब्दोंसे सबको जान लिया। जितने भी पदार्थ सत् है वे सब उत्पादव्यय-

ध्रौव्य वागे है, सब अनेक धर्म वाले हैं, अनन्तज्ञानात्मक है, लो इन शब्दोंसे सभी पदार्थोंको जान लिया । जैसे केवलज्ञानीको सभी पदार्थ जानकर 'भो किसी भी पदार्थ से कुछ प्रयोजन नहीं है, किसी पदार्थसे केवलीको न राग है और न द्वेष हैं न किसी पदार्थसे भगवानकी कोई अटक लगी है तो इस आगमज्ञानीको सम्यग्दृष्टि पुरुषको भी बाहर किसी पदार्थसे अटक नहीं है, क्योंकि वह जानता है कि मेरा सर्वस्व मैं ही हूँ । मेरा परिणामन मेरी परिणति मेरा गुण मेरी सारी दुनिया मेरे ही प्रदेशोमे है, अतएव बाह्य पदार्थसे ज्ञानीको कुछ अटक नहीं है । इस कारण पीठ पीछेके पदार्थ यदि सारे ज्ञानमे नहीं आये लेकिन उस सबको तो इस रूपमे जान ही लिया कि जो पदार्थ हैं वे सब उत्पादव्ययध्रौव्य वाले है । तो आगमज्ञान भी बहुत महत्वपूर्ण ज्ञान है उस का अन्तर्भाव अनुमानमे नहीं हो सकता ।

शब्द और अर्थका अन्वय न होनेसे आगमका अनुमानमे अन्तर्भाव होनेकी अशक्यता — शब्द और पदार्थके सम्बन्धकी बात जो कही जा रही है कि इस शब्दसे यह पदार्थ जाना जाता है तो यह बतलावो कि पदार्थकी सत्तासे, शब्दके व्यापार से पदार्थका कोई सम्बन्ध है क्या ? जो पदार्थ विद्यमान हो उसका तो अन्वय बनता है पर जो पदार्थ विद्यमान नहीं उसका अन्वय क्या बनेगा । जैसे जहाँ जहाँ धुवा होता है वहा वहाँ अग्नि होती है, तो धुवा भी कोई चीज है और अग्नि भी कोई चीज है । तब बन गया सम्बन्ध पर शब्द और अर्थका जहाँ अन्वय ही नहीं है तो उससे बंध कैसे हो सकता है । जहाँ जिसके साथ अविनाभाव है तो कह सकते कि चूँकि यहाँ धुवा है इसलिये आग है, पर पदार्थका और शब्दका तो अविनाभाव भी नहीं कि जहा जहा पदार्थ हो वहा वहा शब्द हो या जहा जहा शब्द हो वहा वहा वह पदार्थ हो, ऐसा कोई निर्णय है क्या ? यदि पदार्थका और शब्दका अविनाभाव बन जाय तो जिस समय कोई शब्द बोला — जैसे पिण्ड खजूर तो पिण्ड खजूर हाजिर रहना चाहिए । शब्द और पदार्थका परस्परमे कुछ अविनाभाव नहीं । यदि अविनाभाव हो जाय तो जैसे किसीने जीमसे कहा छुरी तो जीम कट जाना चाहिए क्योंकि शब्द जहाँ है वहाँ पदार्थ है । तो शब्दका पदार्थके साथ सम्बन्ध अन्वय भी नहीं है । जैसे भूत कालके राम-रावणकी चर्चा करते हैं तो क्या वे मौजूद है ? तो शब्दका पदार्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं । यदि कहो कि पदार्थका शब्दके साथ सम्बन्ध बनेगा क्योंकि शब्द सब जगह व्यापक है, तो इससे तो अति प्रसङ्ग हो जायगा । जो चाहे शब्द जिस चाहे पदार्थका भान करादे, तो पदार्थका शब्दके साथ अविनाभाव नहीं है अतएव आगम अनुमानमे गर्भित नहीं होता ।

आगम और अनुमानके विषयका पार्थक्य — यहा एक बात और भी देखिये, जो बात अनुमानसे नहीं जानी जा सकती, वह बात आगममे पहिचान ली जाती है । जो बात आगममे नहीं जानी जाती है वह बात अनुमानसे

जानी जाती है यद्यपि आगम बहुत ध्यापक तत्त्व है । आगम ने ही तो अनुमानका स्वरूप बताया है फिर भी आगमका विषय और है अनुमानका विषय और है । इस कारण अनुमान अलग प्रमाण है और आगम अलग प्रमाण है । आगम हितमार्गमें तो प्रभुके उपदेशको कहते हैं और साधारणरूपसे सभी शब्दोंका नाम आगम है । जैम शब्द बोल दिये - चटाई, चौकी, वर्तन, और इन शब्दोंका सुनकर इनका ज्ञान भी हो गया, पर यह यह ज्ञान प्रत्यक्ष है या अनुमान ? तो न प्रत्यक्ष है न अनुमान । यह तो एक आगम है । हिन्की दृष्टिमें हम इस व्यवहारकी बातको आगम नहीं कहते । आगम उसे कहते जो सर्वज्ञदेवका कहा हुआ हो, वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन करे, आत्माको हित मार्गमें ले जाने वाला हो । वे सब उपदेश आगम कहलाते हैं ।

आगमका उपकार - भैया ! यदि आगम न होता तो हम आप शान्तिका मार्ग कैसे पा लेते ? शरीर न्यारा है, आत्मा न्यारा है । यह बात हमने मूलमें कहाँसे सीखी ? अनुभव हुआ बादमें । जब हमने उसे पहिचाननेका यत्न किया और उसका प्रयोग किया, अपने आपकी ओर झुके, बाह्य पदार्थोंसे हटे, विकल्पोको हटाया, अपने आपमें विश्राम पाया तो अनुभव जगा कि यह मैं ज्ञानमात्र हूँ, यह बात हमने आगमसे ही तो सीखी । तो शास्त्राम्यासका अपने लिए बहुत बड़ा महत्त्व है । ये ससारके मोड़ी जन गण सत्तमें ही अपना समय गवा देते हैं, थोड़ा सा सी समय स्वाध्याय करनेकी ओर रुचिपूर्वक नहीं लगाते । इस जीवके उद्धार और शान्ति प्राप्त करनेके लिए शास्त्र स्वाध्यायका बड़ा महत्त्व है ।

जीवनमें ज्ञानका महत्त्व—ज्ञानके महत्त्वको जरा थोड़ा इस दृष्टान्से ही जान लें कि कोई बड़ा सेठ किसी बड़े भारी टोट्टेमें आ गया । लाखोंका नुकसान पड़ गया अथवा कर्जदार हो गया । ऐसी स्थितिमें उसका दिल कितना घबड़ाता है और वह कल्पनायें कर करके—हाय ! मेरी पोजीशन खतम हो गई । अब मेरा जीवन चलेगा ही नहीं । इन चिन्तामें वह घुला जा रहा है । अगले दिन वह अधिक बीमार हो गया । ऐसे उस सेठ का कौन सा इलाज किया जाय कि उसका स्वास्थ्य सुधरे ? किसी भी डाक्टर के इञ्जेक्शन व दवायें उसके स्वास्थ्यवर्द्धनमें काम न देगी । वह अपने ही ज्ञानबलसे काम ले, ऐसा चिन्तन करे कि क्या है इस जगतमें ? ये वैभव आदिक तो सब बाहरी चीजें हैं, ये जहाँ हैं तहाँ ही हैं । इनसे मेरा कुछ सम्बन्ध नहीं, ये पदार्थ जब मेरे निकट थे तब भी मैं अपने स्वरूपका अकेला ही था । कहीं पदार्थमें मिला जुला हुआ न था । अब ये पदार्थ मेरे पास नहीं हैं आज, तब भी मैं वहीका वही हूँ जो पहिचन था । अब मेरे पास कुछ नहीं रहा, मैं गरीब हो गया तो क्या हुआ ? यह मनुष्य भव तो धर्मसाधनके लिए है, इसकी सफलता आत्मज्ञानमें है और आत्मामें मग्न होनेमें है । सो ये सब साधन मेरे बराबर मौजूद हैं । ये सभी लोग मायारूप हैं, इनमें अपना क्या नाम जाहिर करना है ? मैं तो एक बहुत उत्कृष्ट स्थितिमें हूँ ।

धर्मपालन करके मदाके लिए ससारके सकटोमे अपनेको दूर कर लेनेका अवसर मुझे प्राप्त है, कुछ ज्ञान जगे तो वह ज्ञान एक ऐसा बल उत्पन्न करता है कि वह दिलमे ममाता है और अप्रसन्नता दूर करता है तो वह ज्ञान क्या चीज है ? आगम ।

शान्तिके मौलिक उपायका आगमसे प्रारम्भ— व्यवहारमे भी, हमारे जीवनमे भी आगम कितना शान्ति देता है कितना सतोष देता है इसका अनुमान कर लीजिये । लोग ता रात दिन कमाईके चक्कर मे लगे रहा करते हैं और अशान्त रहा करते हैं । ये पुरुष कभी एक आध घन्टा आत्माकी बात बताने वाले शास्त्रोका स्वाध्याय करे ज्ञानी पुरुषोका समागम करे, आत्माकी चर्चा सुने तो मोहका भार उससे मत होगा, कुछ अपने ज्ञानस्वभावकी ओर दृष्टि होगी तो ममता कम होनेसे रागद्वेष कम होनेसे शान्तिकी प्राप्ति होती है चिन्तमे प्रसन्न-ा रहेगी । शास्त्राभ्यास उतना आवश्यक है जितना शरीरके लिए भोजन । दो ही तो चीजे है शरीर और आत्मा । शरीरको भी स्वस्थ रखना है और आत्माको भी रखना है, वल्कि शरीरका स्वस्थ रखना उतना आवश्यक नहीं जितना कि आत्माका स्वस्थ रखना आवश्यक है । लोग तो इस शरीरके स्वस्थ रहनेका बहुत ध्यान रखते हैं पर आ-माके स्वस्थ होनेका ध्यान नहीं रखते ।

ज्ञानकी महत्ताका परिचय — यह ज्ञान कितना बड़ा है, कितना गम्भीर है इसको हम तब जान सकने है जब हम ज्ञानमे अपना कदम बढ़ाये । जिसने ज्ञानमे कदम ही नहीं रखा वह ज्ञानके महत्त्व को नहीं जान सकता । जैसे अत्यन्त कम ममत्त्व वाले लोग थोडासा ज्ञान पाकर यह समझने लगते है कि हमने तो खूब ज्ञान कमाया है । कुछ और ज्ञान सीखा तो ममत्त्वने लगता कि हाँ यह ज्ञान है । इसपर मेरा अधिकार है । जब उसने बहुत ज्ञान सीख लिया, तो ज्ञानकी बात ज्यो ज्यो बढ़ती जायगी त्यो त्यो मालूम पड़ेगा कि ओह ! मैने तो अभी कुछ भी ज्ञान नहीं प्राप्त किया है । अभी तां ज्ञान बहुत बड़ा है । तो ज्ञानकी महत्ता तब समझमे आनी है जब हमारा ज्ञान कुछ बढ़ने लगता है । अल्प ज्ञानीको ज्ञानका महत्त्व नहीं समझमे आता । ज्ञान बढे तो ज्ञान होता कि ओह ! ज्ञान तो बहुत बडी चीज है । हमने तो कुछ भी ज्ञान नहीं पाया । ज्ञान इतना महान होता है कि तीनों लोकके जितने पदार्थ है, तीनों कालके जितने जां कुछ परिणामन है वे सबके सब ज्ञानमे आते है और फिर भी ज्ञान इसके लिये तैयार है कि ऐसे लोकालोक यदि अनगिनते और हो तो उन्हें भी ज्ञान जान जाय । इतना है ज्ञानका विषय । अब उसके सामने अपने ज्ञानकी बात देखिये कि हमने कितना ज्ञान पाया है । लगेगाकि न कुछ ज्ञान पाया है । तब ज्ञानका महत्त्व जानता है । इसी प्रकार शास्त्रका जो अभ्यासक रता है और जो कुछ अभ्यास करनेपर उसे शान्तिका अनुभव होता है उसे शास्त्राभ्यासका महत्त्व विदित होता है ।

आत्महितमे आगमका महान आधार - अ गम एक तृतीय नेत्र है । हम

आत्मकी दो आँखें तो बमडेकी लगी है, पर इन आँखोंसे हम किसी भी भली चीजको नहीं निरख पाते । जो निरखने है वह ची । हमें फसानेका ही कारण बनती है । कुछ सम्बन्ध होगा, स्नेह होगा, मोह होगा । पर आगमका नेत्र हमें ऐसे तत्त्वका दर्शन कराता है कि जिस तत्त्वके दर्शनके कारण हम ससारके सङ्कटोंको सदाके लिये दूर कर सकते हैं । ज्यों ही जाना कि यह मैं आत्मा पूर्ण ज्ञानानन्द स्वरूप हूँ । उसमें किसी प्रकारकी कोई कमी ही नहीं है, परिपूर्ण हूँ । मेरा किसी भी अन्य पदार्थसे कुछ वास्ता ही नहीं है । प्रत्येक पदार्थ है । मैं भी अपने आपमें हूँ, अपने आपके कारण हूँ । अपने गुण पर्याय रूप हूँ । हूँ, वस इसका अन्यसे क्या सम्बन्ध है । ज्यों ही यह आत्मस्वरूपकी बात विदित होती है त्यों ही अनेक सङ्कट हमारे समाप्त हो जाते हैं । ये जो आपत्तियाँ साथ लगी हैं शरीर भी इस आत्माके साथ चिपका चिपका फिर रहा है ये सब इस आत्मासे दूर हो जाते हैं । प्रयत्न तो यह होना चाहिए कि इस शरीरसे आत्माको अनुमान करना है तो अभीसे ही शरीरसे आत्मा जिस प्रकार न्यारा है उस प्रकार इस अपने आपको न्यारा देखें तो शरीरसे यह आत्मा छूट जायगा । ये सब प्रयत्न करना हमने ज्ञानसे ही तो सीखा है । इस आगमका अनुमानमें अन्तर्भाव नहीं होता । आगम भी एक मुख्य प्रमाण है ।

उपमानकी प्रमाणान्तरता - प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो ही ज्ञान मानने वाले क्षणिकवादियोंके प्रति कसा जा रहा है कि उपमानका अर्थ है कोई चीज दिखी सामने और उस चीजको निरखकर किसी दूसरी वस्तुका स्मरण हो आया जो उसके समान है फिर दोनों पदार्थोंमें समानताका जो बंध होता है उसे उपमान कहते हैं । जैसे कोई पुरुष बनने गया या कहीं रास्तेमेंसे गुजर रहा था कि उसने रोझ देखा, रोझके देखते ही यह उपमान बन गया कि यह रोझ गायके समान है । रोझके अङ्ग पर पूछ, गर्दन, तथा मुख आदि गायके अङ्गकी ही तरह हैं, उसे देखकर उसको गाय का स्मरण हो आया । बहुतसे अङ्गोंके मिलनेकी सदृशता उपाधिके कारण, तो इसे उपमान कहते हैं । यह मनुष्य उस मनुष्यके सदृश है । कभी गुणोंमें भी सदृशता लगा ली जाती है । यह पुरुष उसकी तरह ज्ञानी है । यद्यपि उस पुरुषका उस दूसरे पुरुषसे आकार, प्रकार, रङ्ग कुछ भी नहीं मिलता तो भी गुणोंकी सदृशताका बोध होता है । ये सब उपमान कहलाते हैं । उपमानको जैन शासनमें यद्यपि कोई जुधा प्रमाण नहीं माना, उसका प्रत्यभिज्ञानमें अन्तर्भाव होता है किन्तु प्रसङ्ग तो यह है कि प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण हैं इस अभिप्रायका खण्डन करके उपमान प्रमाणको सिद्ध कर रहे हैं । प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसी जो व्यवस्था क्षणिकवादियोंके ही है वह अशुक्त नहीं ।

प्रमाणान्तरोंका निर्देश—तत्त्वार्थमूत्रमें पढा करते हैं लोग “मति स्थितिः सजाचिन्ताभिनिवोध इत्यनर्थान्तरम्” उसका अर्थ है मति भावने साव्यवहारिक

प्रत्यक्ष, सृष्टि मायने स्मरण, सज्ञाका अर्थ है प्रत्यभिज्ञान, चिन्ताके मायने है तर्क अभिनिवोध के मायने हैं अनुमान अर्थात् साव्यवहारिक प्रत्यक्ष स्मरण, तर्क, प्रत्यभिज्ञान और अनुमान ये सब मतिज्ञान है, तो उसमे उपमान तो नहीं है । प्रत्यभिज्ञान आया । उपमानका जो विषय है वह दो पदार्थोंमें किसी धर्मकी एकताका स्थापन करता है, यह ही प्रत्यभिज्ञानमे है । सामने किसी वस्तुको देखकर किसी दूसरेका स्मरण करके सादृश्य बताना सादृश्यप्रत्यभिज्ञान है । तो किसी वस्तुकी विलक्षणता बताना वैलक्षण्य प्रत्यभिज्ञान है । जैसे किसीने यह ज्ञान किया कि यह रोझ गायकी तरह है, तो क्या कोई ऐसा ज्ञान नहीं कर सकता कि यह रोझ भैंससे विपरीत है ? यदि उपमान प्रमाण है तो फिर वैलक्षण्य आदि ज्ञानको भी अलग प्रमाण मानना चाहिए, किन्तु प्रत्यभिज्ञान माननेपर सब घटित हा जाता है । किसी मनुष्यको निरख कर आप यह सोचते कि यह वही मनुष्य है जिसे हमने दो वर्ष पूर्व कलकत्तामे देखा था, तो यह एकत्व प्रत्यभिज्ञान हुआ । एक मनुष्यमे वर्तमान प्रत्यक्षसे उस ही मनुष्यके रूपका स्मरण करके उसमे एकता बने सो एकत्व प्रत्यभिज्ञान है । यह सादृश्य-प्रत्यभिज्ञान है, जिसे उपमान कहा जा रहा है । यद्यपि उपमानका अन्तर्भाव प्रत्यभिज्ञानमे है, किन्तु यहा इसमे अन्तर्भूतता बतानेका प्रयोजन नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष और अनुमान से अलग कोई प्रमाण हुआ करता है, यह बताया जा रहा है ।

उपमान प्रमाणका रूप - उपमान प्रमाण कैसे होता है ? किस तरह होता है ? इसे सुनिये । जैसे देखने वाले ने अभी तक गाय तो देखी थी पर रोझ न देखा था, और न यह वाक्य भी सुना था कि रोझ गायकी तरह होता है । ऐसा कोई मनुष्य बनसे गुजरते हुए रोझको देखले तो उस रोझके देखनेसे उसमे गायकी सदृशता का ज्ञान बना, ओह ! इसकी तरह गाय है या गायकी तरह यह रोझ है तो उसके विषयमे सदृशता सहित परोक्ष गाय आयी अथवा गायमे रहने वाली समताका बोध हुआ तो यह वास्तविक ज्ञान बना इसका अनुमानमे अन्तर्भाव नहीं होता । यह उपमान अनुमानसे अलग प्रमाण है ।

उपमान प्रमाणका विषय—यह ज्ञानकी चर्चा चल रही है । हम आपका जो ज्ञान हुआ करता है वह ज्ञान किन किन ढङ्गोंमे हुआ करता है उसका यह विश्लेषण है । होते हैं ना, ऐसे बहुतसे ज्ञान । यह प्रतिमा तो उस नगरके मन्दिरकी प्रतिमाकी तरह है, तो ऐसा जो सादृश्य वाला ज्ञान हुआ वह ज्ञान कुछ नई बातको बतला रहा है । यद्यपि सामने जो देखा उसका ज्ञान हुआ, जिसका ख्याल आया उसका ज्ञान हुआ पर इतने तक ही बात नहीं रही । उन दोनोंका सदृशतासे जो ज्ञान हो रहा वह तो नया ज्ञान है । कोई कहे कि गाय तो हमने पहिले ही देख ली थी, कौन सी नई बात लानी ? अरे गायका ज्ञान नहीं किया जा रहा किन्तु गायके शरीरके अङ्गोंमे व रोझके शरीरके अङ्गोंमे समानता पायी जा रही है । उस समानताका बोध हो रहा

है, तो वह प्रमाणभूत ज्ञान है। उस समानताका कुछ कुछ अलग ज्ञान है। प्रत्यक्षमें रोऊ दीया, पर रोऊके ज्ञानकी बात नहीं कह रहे उह नो, प्रत्यक्ष ज्ञान है जो ममानताका ज्ञान हो रहा है वह प्रत्यक्षमें अलग है बोर्ड ज्ञान। अथवा गाय न स्मरण किया वह तो सामने ही नहीं है, वह तो परोक्षभूत है यो उम गायके स्मरणका भी यही ज्ञान नहीं बनाया जा रहा किन्तु मद्यताका ज्ञान मगया जा रहा ?। जिम मद्यताका ज्ञान गायके ज्ञानमें अलग है और रोऊके ज्ञानमें रोऊ जाना गया गायके ज्ञानमें गाय जाना गया परन्तु उम दोनोंमें जो समानता है, वह समानता न तो प्रत्यक्ष में जानी गयी, न स्मरणमें जानी गयी किन्तु उमका ज्ञान करने वाला एक अलग प्रमाण है, उमें कहते हैं उपमान।

उपमान प्रमाणका प्रत्यक्ष और अनुमानमें अनन्तभाव - यह उपमान प्रमाण प्रत्यक्षमें तो गभित होता नहीं, क्योंकि उपमान परोक्षको विषय करता है और उपमानमें सविकल्पता आ रही है किन्तु प्रत्यक्ष एक तो परोक्षको विषय नहीं करता और दूसरे प्रत्यक्षमें विकल्प नहीं है। निविकल्प ज्ञान है तो उपमानका प्रत्यक्षमें अनन्तभाव नहीं। अनुमानके लिये चाहिए हेतु तो मद्यताका ज्ञान करानेके लिये हेतु क्या दिया जाय ? मद्यता गायमें रहने वाली है या रोऊमें ? गायमें रहने वाली है तो रोऊमें क्या मिट्टि हो ? रोऊमें रहने वाली है तो गायका मन्त्रव्य क्या है ? तो मद्यताका जो ज्ञान होना है वह ज्ञान एक अलग ज्ञान है। इसे उपमान कहते हैं और वह एक अन्य प्रमाण है। इसमें प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण हों ऐसी बात नहीं है आगम भी प्रमाण है। जैसे यह कल मिट्टि किया था इसी प्रकार आज यह सिद्ध किया जा रहा है कि उपमान भी प्रमाण है।

विषयरतिके कारण ज्ञानचर्चाकी अप्रीति - अपने आपके ज्ञानकी कलावो की बात अपने आपको क्यों भाररूप जचती है ? इसका कारण यह है कि वामनामें यह बात बसी हुई है कि हमारा हित तो बाहरी पदार्थसे है, वैभव बढे, इज्जत बढे, पद बढे, उनम मेरा लाभ है। यो बाह्य पदार्थमें हित मान रखा है इस कारणसे वही हमारी रुचि लगी रहती है तो जैसे किमी पुरुषको किसी बातकी चिन्ता हो जाय तो उसे कितनी ही बातें कोई कहे वह चित्तमें नहीं जमती इसी प्रकार मोह अवस्था में बाह्य पदार्थ वि ओके साधन चित्तमें समाते हुए हैं तो अपने आपके ज्ञानकी चर्चा सुहाया नहीं करनी। एक बात। दूसरी बात यह है कि कदाचित् बाह्य पदार्थमें उपेक्षा भी हो जाय, विरक्ति भी जग जाय तो अपने इस ज्ञानस्वरूपका अभ्यास न होनेसे अपने ज्ञानकी चर्चा भाररूप हो जाती है किन्तु अपने ज्ञानके अवलोकनमें जो आनन्द बसा हुआ है आनन्द तो वही है। बाहरमें जो भोज मानी जाती है वह कोई भोज नहीं है।

विषयसम्पर्कमें हानि ही हानि—जैसे लोग खानेका बड़ा भोज मानते तो





भी प्रकारका कोई ज्ञान हो, सब ज्ञान इन दो भेदोंमें आ जाते । तत्त्वार्थसूत्र ग्रन्थ एक ज्ञान विज्ञानका बड़ा भीतिक ग्रन्थ है । छोटे छोटे सूत्रोंमें समस्त सिद्धान्त भर देनेका प्रयास किया है आचार्य उमा स्वामीने । सब ओरकी बात इस तत्त्वार्थ सूत्रसे जान ली जाती है । प्रथम अध्यायमें ज्ञानका ही वर्णन किया है क्योंकि समस्त धर्मके उपक्रमों का मूल कारण तो ज्ञान है । ज्ञान है तो धर्मपालन बनेगा । ज्ञान नहीं है तो धर्मपालन क्या बने ? तो उस ज्ञानकी चर्चा सर्वे धर्म की गई है और न्याय शास्त्रमें तो सारा वर्णन ज्ञानके बलपर ही होगा । अर्थात् तो एक तरहसे समभिये न्याय शास्त्रमें जो जो वस्तुस्वरूप बताया जाता है उस सबकी एक भूमिका बन रही है । हम किस ज्ञानके द्वारा किस प्रकार वस्तु स्वरूप बता सकेंगे, दूसरोंके बताये हुए विपरीत वस्तुस्वरूप का हम निराकरण कैसे कर सकेंगे उस ज्ञानकी यह बात करायी जा रही है कि, कितने प्रकारसे होता है ज्ञान और कौन कौन ज्ञान प्रमाण होते हैं ।

उपमानके विषयका प्रत्यक्ष और अनुमानके विषयसे पार्थक्य— यहा उपमान भी प्रमाण कहा जा रहा है क्योंकि न वह प्रत्यक्ष है और न अनुमान । जो लोग स्मरण को भी प्रमाण मानते हैं, जैन सिद्धान्त भी मानता है तो उपमान स्मरण भी नहीं है, स्मरणमें भी उपमानका अन्तर्भाव नहीं है । सोच लीजिये जहाँ यह समझा यह रोझ गायके समान है ता इस ज्ञानने क्या मुख्यतासे रोझको जाना ? अथवा क्या मुख्यतासे गायका स्मरण किया । ये तो हुए ही दोनों ज्ञान, पर मुख्यता तो समानता की है । जो यह बात बतायी जा रही है कि यह चीज अणुक पदार्थकी तरह है तो यहही मुख्यता है । दोनोंकी मुख्यता वही है, उन दोनोंकी मुख्यता नहीं है, उन दोनों में उपलब्ध जो समानता है उसका विषय है उपमानका विषय । तो यह समानता अनुमानसे सिद्ध नहीं होती, क्योंकि अनुमानसे सिद्ध करेंगे तो गायमें रहने वाली सदृशताकी हेतुसे करेंगे या रोझमें रहने वाली सदृशताके हेतुसे करेंगे । जब गायके सादृश्यका हेतु देगे तो उस समय उस सदृशताके रूपसे रोझ भी है यह ग्रहण नहीं होता जब रोझकी सदृशताका साधन लेगे तो सादृश्यसधर्मसहित गाय है उसका उपमान बन ही नहीं सकता । अनुमानका कोई ढग ही नहीं है । सादृश्य हेतुका ढङ्ग बनाया तो प्रतिज्ञाका एक देश ही हेतु बन जायगा । इस दोषसे उपमानका अन्तर्भाव अनुमानमें भी नहीं होता है और उपमान होता ही है । यह आदमी उस आदमीकी तरह है, सकी सकल उमकी तरह है ।

साहित्यमें उपमानप्रयोगकी प्रचुरता — उपमानमें तो मारा साहित्य भरा हुआ है । जहाँ प्रयमानुयोगमें कयावोका वर्णन है जहाँ उपन्यासोंमें कहानियोंका वर्णन है तो उपमानका कितना प्रयोग किया जाता है । उन अलङ्कारोंमें कुछ अत्युक्ति करके उपमानका प्रयोग किया गया, मगर कया कहानियोंमें उपमानका बड़ा प्रयोग है । जैसे कहते हैं कि इसका मुख चन्द्रमाकी तरह है । देखिये साहित्यमें इसकी बड़ा प्रशंसा

की दृष्टिसे देखा जा रहा है परन्तु तथ्यकी बात देखे तो कितनी हँसीकी बात है यह मुख चन्द्रमा की तरह है। जिस मुखमे लार थूक, कफ, कीचड़, नाक आदि सारी वाने बसी हुई हैं ऐसे मुखको चन्द्रम की तरह बताया। इन कवियोंने अलङ्कारोमे ना ऐसी बात बतादी कि जिससे बहुतसे लोगोका अकल्याण हो सकता। लोग तो वैसे ही माही थे, मलिन थे, विषयोमे आघात थे, रागी-द्वेषी थे, उन्हें उन अलङ्कारोसे और भी बढावा मिला तां वे नुकसानमे ही रहे। बड़े-बड़े ग्रन्थोमे भी ऐसे अलङ्कार बने हुए हैं।

आर्य पुराणोमे उपमालकारोका प्रयोजन - निग्रन्थ आचार्योकी रचनामे भी, महापुराणोमे भी ऐसे अलङ्कारोकी बहुलता पायी जाती है। तो उनका प्रयोजन क्या था कि जो राग बढाने वाली चीजे हैं, जिनसे लोगोकी बडी प्रीति रहा करती है ऐसी स्त्री और भी वैभव, उनकी खूब प्रशंसा की जाय और जो उनके अधिकारी है चक्रवर्ती जैसे बड़े स्वाती हैं उनका खूब वैभव बताया जाय और प्रशंसा करके वैभव बताकर फिर एकदम वे आचायदेव ज्ञान और वैराग्यकी बात दिखाते हैं तो ज्ञान और वैराग्यका महत्त्व बढ जाता है। जैसे चक्रवर्तीके वैभवका खूब वर्णन किया जाता है, ऐसी रानिया थी, ऐसा साम्राज्य था और फिर जब यह वर्णन आयगा कि चक्रवर्तीने स समस्त वैभवका परित्याग कर दिया तां उसके त्यागका बडा महत्त्व जाना जायगा ग्रहो। ऐसी रानिया, ऐसा वैभव, ऐसे राज्यका परित्याग कर दिया। तो जिन चीजो का परित्याग किया जाता है उन चीजोका बहुत बहुत वर्णन कर देनेसे उसके त्यागकी महिमा बढ जाती है।

वैभवपरित्यागका बडप्पन—अभी भी यही देख लो। कोई धनिक, सेठ, विद्वान्, कीर्तिवान् पुरुष सब कुछ त्याग करके साधु बने और एक महागरीव पुरुष जो रमोक्ष्या ही, गाडीवान हो, दुखी हो, ऐसा पुरुष साधुजनोके आरामको देखकर साधु बन जाय या कुछ ज्ञान वैराग्यकी बात आ जाय सो साधु हो जाय तो इन दोनोमे उस धनिक पुरुषको अधिक महत्त्व दिया जाता है। चाहे वह गरीव पुष्प कुछ ज्ञान भी प्राप्त कर चुका हो मगर लोग उस धनिक पण्डित यशस्वी पुरुषका अधिक महत्त्व देते हैं ग्रहो। इन्होने इतना सब कुछ हाते भी सब कुछ त्याग दिया, साधु हो गये। धन्य है इनको। तो वैभवका, परिवारका, स्त्रीपुत्रादिका खूब वर्णन किया जाय खूब प्रशंसा की जाय और फिर उसके त्यागकी बात कही जाय तो फिर बादमे त्यागकी बात कहने से कवियोने उपकार भी किया। इसे कहते है उपमालङ्कार। उपमा बताना। उपमालङ्कार तो अशुक्ति है, वास्तवमे तो उपमान प्रमाण है।

उपमान प्रमाणकी सिद्धिका उपसंहार—एक पदार्थका दूसरे पदार्थके साथ समानता बताना यह एक अनग प्रमाण है। जैसे दृष्टान्तके अनुसार सोचिये जब कोई पुरुष रोभनी देखकर गायका स्मरण करता है और अब दोनोंके अङ्गकी तुलना

करके उसकी समानताका बोध करता है तो यह तो उभ रं भ्रके जानमे अलग बात है ना । गायके जानमे अलग बात है ना । यद्यपि सदृशताका आधार वे दोनो हैं । दोनो आधार हैं मगर दोनोका जान उपमानमे नहीं किया जा रहा है किन्तु दोनोमे रहने वाली सदृशताका उपमान किया जा रहा है । यह सदृशता न प्र यक्षसे जानी जाती और न अनुमानसे । मीमांसक मतके अनुसार उपमान अलग प्रमाण है और जैन शासनके अनुसार यह एक प्रत्यभिज्ञान है ।

उपमान प्रमाणका प्रत्यभिज्ञानमे अन्तर्भाव यो तो हम सूक्ष्म दृष्टिसे देखे तो इन भेदोसे भी हम अलग अलग मान सकते हैं । प्रत्यभिज्ञानके जो भेद है एकत्वप्रत्यभिज्ञान, सादृश्यप्रत्यभिज्ञान, वैलक्षण्य प्रत्यभिज्ञान और प्रतियोगी प्रत्यभिज्ञान । इन सबको जुदा जुदा भी कह सकते हैं क्योंकि विषयमे कुछ थोडा अन्तर है । पद्धतिमे अन्तर नहीं है । पहिला एकत्वप्रत्यभिज्ञान माना गया है । यह वही पुरुष है जिसे कल देखा था तो कलके देखे हुएमे और आजके देखे हुएमे एकता लगाया गया ना । यह वही है यह है एकत्वप्रत्यभिज्ञान । यह रोक गायके समान है इसमे सादृश्यपर जोर दिया है । यह है सादृश्यप्रत्यभिज्ञान । यह रोक भैंसासे विलकुल जुदा है यह है वैलक्षण्य प्रत्यभिज्ञान । इनका मकान उनके मकानसे दूर है, इनका घर अमुकके घरसे निकट है, इम प्रकार दूरीका निकटका और और भी जो जान किया जाता है । यह है प्रतियोगी प्रत्यभिज्ञान । तुम्हारी घडी इनकी घडीसे अधिक मूल्यवान है यह प्रत्यभिज्ञान ही तो हुआ । यहा प्रसङ्गमे बताया जा रहा है कि उपमान भी अलग प्रमाण है । इसमे प्रत्यक्ष और अनुमान दो ही हैं, यह हठ करना ठीक नहीं है । उपमानका प्रत्यभिज्ञानमे अन्तर्भाव है सो प्रत्यभिज्ञान प्रमाणान्तर हो गया । इम उपमान प्रमाणमे हम ऐसी घटना आत्महितार्थ बनायें कि जानियोमे क्या बात पायी जाती है, उन गुणोकी हृग सदृशता अपनेमे लाये तो यह हमारे लिये बडे हितकी बात है ।

प्रत्यक्ष और परोक्षमे समस्त ज्ञानोका अन्तर्भाव आत्मा चेतन वस्तु है । चेतनमे प्रतिभास हुआ करता है और प्रतिभास दो प्रकारका है सामान्य प्रतिभास और विशेष प्रतिभास । सामान्य प्रतिभासका नाम दर्शन है विशेष प्रतिभासका नाम ज्ञान है । विशेष प्रतिभाससे लोक व्यवस्था बनायी जाती है इसलिये विशेष प्रतिभास प्रमाण के टिप्पे है । विशेष प्रतिभास कहो, ज्ञान कहो, दोनोका एक हीभाव है । ज्ञान प्रमाण है । तो वह ज्ञान कितने प्रकारका है, प्रमाण कितने प्रकारका है उस प्रसङ्गमे सूत्ररूपमे प्रमाणको दो प्रकारका बताया गया है— प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष और परोक्षके कहनेमे समस्त प्रमाण गभित हो जाते हैं । जितने भी ज्ञान है वे या तो इन्द्रियकी अपेक्षा न रखकर केवल आत्म शक्तिसे उत्पन्न हुए है अथवा इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखकर उत्पन्न हुए है और इस आधारपर जो ज्ञान इन्द्रिय सापेक्ष है वह परोक्षमे आ गया, और जो ज्ञान केवल आत्म शक्तिमे होते वे प्रत्यक्षमे आ गए ।

ज्ञान तो हुआ अभावसे । तो जैसे प्रत्यक्ष प्रमाण है, जिससे हमने जाना कि यह चीज है, अनुमान प्रमाण है जिससे हमने जाना घुवा देखकर कि यहा अग्नि है आगम प्रमाण है, जिससे हमने शब्दोको सुनकर जाना कि अमुक वस्तु कही जा रही है । अर्थापत्ति प्रमाण है जिससे कि हमने शक्तिका परिज्ञान किया, उपमान भी प्रमाण है जिससे हमने किसी रोगको देखकर गायकी सदृशताका ज्ञान किया । किसी भी वस्तुको निरखकर अन्य वस्तुकी समानताका बोध होता है अनुमानसे । तो जैसे य सब प्रमाण हैं इसी प्रकार “नही है यह वस्तु” ऐसा ज्ञान हो तो वह भी प्रमाण है ।

अभाव अप्रत्यक्ष व अनुमानका अविषय—अभावका ज्ञान प्रत्यक्षसे नहीं होता, क्योंकि प्रत्यक्ष तो अभावका विषय नहीं करता । प्रत्यक्षसे इन्द्रियसे हम पदार्थ का सद्भाव जानेंगे, अभाव नहीं जान सकते । इन्द्रिया तो सद्भाव अशको ही ग्रहण करेगी अभाव अशको ग्रहण न करेगी । जैसे इस हालमे चटाई, चौकी, दरी, घडी, कमण्डल आदि जो जो चीजे हैं वे तो हमे इन्द्रियोसे ज्ञात हो रही है और कुर्सी टेबुल आदि नहीं है तो उनका ज्ञान इन्द्रियोसे तो नहीं हो रहा, मनसे हो रहा है । तो जैसे इन पदार्थोका सद्भाव ज्ञान होता है तो प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण है इसी प्रकार कोई चीजका अभाव भी जिसे विदित हो रहा तो अभावको जानने वाला ज्ञान भी प्रमाण है । वह प्रमाण एक स्वतन्त्र प्रमाण है । अभाव प्रमाणका प्रत्यक्षमे अन्तर्भाव नहीं है क्योंकि प्रत्यक्षका विषय अस्तित्व है और अभावका विषय नास्तित्व है । अभाव प्रमाणका विषय जो अभाव है वह अनुमानसे भी नहीं जाना जाता क्योंकि अनुमानकी प्रवृत्ति वहा होती है जहा हेतु हो । जैसे घुवा देखकर अग्निका ज्ञान करना तो इसी प्रकार यहा अनुमान क्या है, कोई हेतु ही नहीं । इससे अभाव प्रमाण एक स्वतन्त्र प्रमाण है, यह हठ करना कि केवल प्रत्यक्ष व अनुमान ये ही प्रमाण है, यह हठ युक्तिसगत नहीं है ।

सदश व अदशके पार्थक्यके विषयमे शका समाधान अब क्षणक्षयवादी थोडी यहा शङ्का कर रहा है कि अभाव प्रमाणने विषय किया अभावको, नहीं है इस बातको, तो अभाव तो कोई विषय ही नहीं है, अभाव क्या चीज है, एक मनकी कल्पना करली । मनकी कल्पना तो जैसी चाहे कर सकते है । अभाव नामक कोई चीज तो नहीं है, वह विषयभूत अभाव कोई सत् ही नहीं रख रहा, फिर अभाव प्रमाण कहना यह तो व्यर्थकी बात है । उत्तरमे मीमांसक कहते है कि अभाव प्रमाण व्यर्थ नहीं है । कारणादिकके विभागसे अभावका व्यवहार बराबर सब लोग कर रहे है । यदि अभाव प्रमाण न रहे तो लोक प्रतीति जो व्यवहार है वह सब खतम हो जायगा । जैसे दूध है अभी, यह दही नहीं है । अब यह दही बन गया, अब यह दूध नहीं रहा । तो जैसे है है, का हमे बोध होना, इसी प्रकार न न का बोध भी तो साथ साथमे चल रहा है । तो न का जो व्यवहार चल रहा है वह यदि न रह सके तो फिर

प्राग्नि यौन ग्रहितके परिहारका निरुध्य वा लिया। उस ज्ञानके ये दो भेद प्रत्यक्ष और परोक्षके रूपसे कह जा रहे हैं जिसमे सभी ज्ञान गभित हों जाते हैं। केवल प्रत्यक्ष और अनुमान इस प्रकार दो प्रमाणोंकी ही मान्यता ठीक नहीं। अतः प्रत्यक्ष और अनुमान दो ही प्रमाण मानने वाले क्षणक्षयवादियोंके प्रति कहा जा रहा है कि केवल ये दो ही प्रमाण नहीं हैं प्रत्यक्ष और अनुमान, किन्तु भागम भी प्रमाण है, उपमान भी प्रमाण है और अर्थापत्ति भी प्रमाण है। अब इसके बाद यह कहा जा रहा है कि इसके अतिरिक्त अभाव प्रमाण भी प्रमाण है। अभाव प्रमाण यद्यपि जैन सिद्धान्तके फोर्ष अलग नहीं है, किन्तु किसी वस्तुके सद्भावरूप अभाव हुआ करता है। इस कारण जिस वस्तुके सद्भावरूप अभाव है उसको ग्रहण करने वाले प्रमाणसे ही उसका ज्ञान बताया गया है। यहाँ मीमांसकके मतानुसार अभाव प्रमाणकी सिद्धि की जा रही है और प्रसङ्गमे जो समस्या प्रत्यक्ष और अनुमानसे अधिक प्रमाणोंके सिद्ध करने की है उस प्रयोजनके लिये अभाव प्रमाणकी सिद्धि की जा रही है।

अभाव प्रमाणकी ज्ञानविधि - जैसे हम आँखोंसे कुछ चीज देखते हैं, यह चीजकी है यह घड़ी है तो यह प्रमाण हुआ कि नहीं? प्रत्यक्ष प्रमाण है। और घड़ी न हुई वहाँ तो भी पुरुष तो यह जान लेता है ना कि घड़ीका यहाँ अभाव है। घड़ी नहीं है तो घड़ीका न होना इसको जिस ज्ञानने जाना वह ज्ञान भी प्रमाण होता है कि नहीं? वह भी प्रमाण है। तो जैसे वस्तुका सद्भाव है, जानते हैं तो वह प्रमाण है इसी प्रकार वस्तुका अभाव प्रमाण अभावको किस प्रकार जानता है? जिस चीज का अभाव बताना है, जहाँ अभाव बताना है उस आधार वस्तुका ग्रहण होता है और जिसका अभाव बताना है उसका स्मरण होता है, तब मनसे अभावका ज्ञान होता है। जैसे किसीने कहा कि उस कमरेसे बाल्टी उठा लावो, वहाँ बाल्टी थी ही नहीं, तो उस पुरुषने बाल्टीका अभाव जाना तो क्या क्या बातें उस समय हुई कि एक तो वह सारा कमरा ज्ञानमे आ गया जहाँ बाल्टी परखते थे। तो एक तो आधार भूत जो वह कमरा है वह सारा ज्ञानमें आया और बाल्टीका स्मरण भी किया। हम किसका अभाव जानना चाहते उस प्रतियोगीका स्मरण भी किया तो उसके अभावमे इन्द्रियोंने तो काम दिया नहीं। यहाँ बाल्टी नहीं है ऐसा जो नास्तित्वका ज्ञान है इसमे इन्द्रियाँ काम नहीं करती। आँखोंसे अभाव न दीवेगा। आँखोंसे तो चीज दिखेगी। इन्द्रियोंसे तो कोई वस्तु ज्ञात होगी, अभाव ज्ञात न होगा। तो अभाव जो ज्ञात होता है वह मनसे ज्ञात होता है वह मानसिक ज्ञान है, इसी प्रकार किसी जगहमे बाल्टी आदिकका अभाव जानना इसका नाम अभाव प्रमाण है।

प्रत्यक्षादिककी तरह अभावप्रमाणका भी विधान—जहापर प्रत्यक्षादिक प्रमाणकी उत्पत्ति नहीं होती वहा प्रमाणका अभाव कहदो एक तरहसे, लेकिन वह अभाव स्वयं एक प्रमाण है। उस अभावका ज्ञान तो हुआ। यह चीज नहीं है, इसका

करता अर्थात् अन्य इच्छा तो मोक्षमे प्रबल बाधक है ही । परिवार, मित्र, पोजीशन, विषयभोग उपभोग इन सबकी इच्छा तो मोक्षमे प्रबल बाधक है मोक्षसे उल्टी दिशामे ले जाता है, ससार बन्वनमे भटकता है । यह तो ठीक है ही किन्तु इच्छामात्र मोक्षमे रुकावट करती है । यह बलगनेके लिये कहा है कि जो पुरुष मोक्षकी भी इच्छा करता है उसके तो घूँकि इच्छाका आवरण है ना, रागभाव है ना, तो उस रागभावके कारण वह मोक्षको प्राप्त नहीं करता । यद्यपि पद्धति यह ठीक है कि पहिले हम मोक्षकी इच्छा बनायें, मुझे मुक्त होना है और इस इच्छासे प्रेरित होकर हम अगुभ कार्योंमे वचते हैं, शुभ कार्योंमे लगते हैं, मोक्षके उपायमे भी हम चलनेका प्रयत्न रखते है, ठीक है, किन्तु कुछ समय बाद, कुछ मोक्ष मार्गमे अपना कदम चलानेके बाद यह इच्छा नहीं रहती और वहाँ केवल सहज ज्ञानानन्दस्वरूप आत्मतत्त्वका अनुभव रहना है तब उसे मोक्ष होता है । तो इच्छा मात्र हमारे विकासमे बाधक है, और की इच्छा तो बाधक है ही, पर जाननेकी भी इच्छा रखे तो उससे कही ज्ञान बढ़ नहीं जाता । पूर्ण ज्ञान नहीं बन जाता ।

योग्यतानुसार विकास - जैसे किसीके पास १ लाख रुपयेकी पूँजी है और हजार रुपयेके कामकी इच्छा करे तो वह कर सकता है क्योंकि उसके पास पूँजी बडी है, और जिसके पास पूँजी हजार रुपयेकी ही है वह लाख रुपयेका काम करना चाहे तो नहीं कर सकता है, इसी तरह हम मनुष्योंके पास ज्ञानकी पूँजी तो ज्यादा है । जब हम श्रम करके कुछ जानना चाहते हैं तो जान जते हैं, पर ऐसा नहीं हो सकता कि ज्ञानावरणका क्षयोपशम हमारे न हो, हमारी वर्तमान पर्यायमे बडे ज्ञानकी योग्यता तो न हो और हम श्रम करके साधना करके बडा ज्ञान प्राप्त करले । यह नहीं हो सकता ।

सर्वज्ञानप्राप्तिका मार्ग—समस्त ज्ञान प्राप्त करनेका उपाय तो इच्छामात्र को टालकर, इच्छारहित, विकाररहित सनातन ज्ञानानन्दस्वरूपमय आत्मतत्त्वका ध्यान रखना, वहाँ ही विश्राम करना यह उपाय पूर्णज्ञान प्राप्त करनेका है । जैसे थोडे थोडे गेहूँ डालकर बोरा भर लिया जाता है इस तरहसे थोडा थोडा जानकर पूर्णज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता । पूर्ण ज्ञान प्राप्त करनेके लिये तो विश्रामसे अपमे आत्म-गृहमे ही बैठना है, सर्वपरका विकल्प त्यागना है । इस ही पद्धतिसे केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है । तो यो प्रमाण बहुत है, उन सब प्रमाणोका सग्रह करनेकी पद्धति प्रत्यक्ष और परोक्ष भेद करने वाली पद्धति है । अन्य प्रकारसे दो प्रमाण माननेपर समस्त ज्ञानोका अन्तर्भाव नहीं होता । इस प्रकार ज्ञानके भेदोका वर्णन किया गया है । ।

अभाव प्रमाणकी सिद्धिकी प्रस्तावना—प्रमाण कहते हैं उस ज्ञानको जो ज्ञान हितकी प्राप्ति कराये और अहितका परिहार करे । ऐसा ज्ञान निर्णयात्मक ज्ञान हुआ करता है । जहाँ वस्तुका यथार्थ निर्णय हुआ कि निर्णय करने वालेने हितकी

आत्मशक्तिने ही स्पष्ट है। कोई पुण्य इन्द्रिय और मनके सहारेसे, युक्तियोंके सहारेसे सम त पदार्थोंको ज न नहीं सक्त। जो समस्त पदार्थोंके जाननेका ह्याल छोड दें। सासी इच्छाबोका अभाव करदें और केवल आत्मतत्त्व ही जिसके उपयोगमे रहे ऐसा पुष्प ही समस्त विश्वको जाननेकी कला उत्पन्न कर लेता है। जानना परिश्रम सभ्य बात नहीं है कि हम जितना रट लेंगे, जितना हम पढ लेंगे उतना हमारा ज्ञान बडेगा। यद्यपि दिखता है ऐसा कि जब अभ्यास करते हैं तो ज्ञान बडना है लेकिन मूलमे ज्ञान योग्यता है, ज्ञानावरणका क्षयोपशम है, वह आत्मा स्वय ज्ञानस्वरूप है और उसको एक अन्नसर मिला है तो वह ज्ञान विकास करता है और बूँकि वह बन्धनकी हालतमे है इसलिये भी कुछ पढने लिखनेका जरसा निमित्त पाकर अपना ज्ञानविकास कर लेना है तो परिश्रम भी वहाँ काम करता है जहाँ योग्यता हो।

ज्ञाननिष्पत्तिका आन्तरिक हेतु ज्ञानशक्तिके विकासका जहाँ सामग्य प्रकट हुआ है वहाँ ही यह अध्ययन उसमे सहायक होता है। एक स्कूलमे दसों बच्चे पढ रहे हैं मास्टर उन सबको एक समान बता रहा है, पर उनमेसे कोई एक बालक बहुत ज्यादा समझ जाता है। और बडी धरणा कर लेता है, और कोई बालक समझाया जानेपर भी कुछ बात समझमे नहीं आती तो उनके अन्तरङ्गमे तो कुछ अन्तर है, जिसमे ज्ञान विकासकी योग्यता है उसको साधारण भी निमित्त मिले तो वह अपने ज्ञानका विकास कर लेता है। आत्मा स्वय ज्ञानस्वरूप है, और फिर पूर्ण ज्ञान उत्पन्न करनेकी कला इससे विलक्षण है, एक एक चीजको जान जान कर हम सबको जान जायें पूर्णज्ञानी बन जायें यह बात नहीं हो सकती किन्तु जाननेका विकल्प तोडकर केवल अपने आत्मामे निर्विकल्प निराकुल होकर विधामसे रहनेका आन्तरिक तपश्चरण बने तो विश्वका ज्ञान हो सकता है। तो केवलज्ञान भी आत्मीय शक्तिमे प्रकट होना है।

मतिश्रुतज्ञानकी परोक्षरूपता—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान ये परोक्षज्ञान है ये येदोनों ही ज्ञान इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर उत्पन्न होते हैं ही परोक्षज्ञान मे जो एक साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है वह कुछ विषय जानता है इसलिये उसे उपचारने प्रत्यक्ष कहा गया है। तो ज्ञान अनेक है पर उन सब ज्ञानोंके जो उत्पन्न हूँ नेकी पद्धति है उम पद्धतिकी दृष्टिसे दो प्रकारका प्रमाण है प्रत्यक्ष और परोक्ष।

परिचित ज्ञानविधिसे आत्महितशिक्षा—हम इस प्रसङ्गमे आ महितके लिए यह शिक्षा प्राप्त करें कि जानने तककी भी इच्छा हमारे विकासमे बाधा डालती है। विषय भोगोंकी, विभावोंकी इच्छा तो अत्यन्त नायक है। हम बाह्य पदार्थोंकी वाञ्छा रखें तो आत्मविकासमे बडी बाधा आती ही है, लेकिन जाननेकी भी कुछ इच्छा रखें तो उससे विकासमे बाधा हँती है। जैसे कि अध्यात्म योगमे यह बात बतायी गई है कि जो पुरुष मोक्षकी भी इच्छा रख रहा है वह मोक्षको प्राप्त नहीं

जानी जाती है। शब्द नित्य है। यदि शब्द नित्य न होता त्रं पदां को बतानेका सामर्थ्य भी न होता। यो अर्थागतिपूर्वक भी अर्थापत्ति होती है।

**अभावपूर्विका अर्थागति**—एक अर्थापत्ति अभावपूर्वक होती है। जैसे को। कहे कि देखो अमुक पुष्प (देवदत्त) घरमे है या नहीं, उसने आकर बताया कि देवदत्त घरमे नहीं है। देवदत्तका घरमे अभाव जाना यह तो हुआ अभाव ज्ञान और उस अभाव ज्ञानसे यह जाना कि बहर है क्योंकि बाहर हुए बिना घरमे अभाव नहीं बन सकता। तो वह हुई अभावपूर्वक अर्थागति इस प्रकार अर्थागति नामक भी प्रमाण है प्रत्यक्ष और अनुमान ये ही दो प्रमाण ही सो बात नहीं है ऐसी भीनासक सिद्धान्तके अनुसार प्रमाणान्तरकी सिद्धीकी जा रही है। जैन सिद्धान्तके अनुसार अर्थापत्तिका अन्तर्भाव अनुमानमे होता है क्योंकि अर्थापत्ति नाम है इसका कि जिसके बिना जो न हो उसको देखकर उस अदृष्ट अर्थका ज्ञान कर लेना यह बात अनुमानमे है। अग्निके बिना धुवा नहीं हो सकता इसलिए धुवाको देखकर अग्नि का ज्ञान कर लेना यही तो अनुमान है और यही बात अर्थपत्तिमे है। यद्यपि अर्थापत्तिका अनुमानमे अन्तर्भाव है सो अर्थापत्ति जुदा प्रमाण नहीं लेकिन और-और भी तो प्रमाण है। आगम प्रत्यभि ज्ञान आदिक भी तो प्रमाण हैं तो प्रमाण केवल प्रत्यक्ष और अनुमान ही तो नहीं रहे, द्रमाण अनेक हो गए।

**प्रमाण निष्पत्ति विधिसे दो भेदोमे विकल प्रत्यक्ष ज्ञान**—प्रमाण यद्यपि अनेक है तो भी वे सारे प्रमाण जैसे उत्पन्न हुए है उनका आधार केवल दो पद्धतियोमे है। क ई ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर केवल आत्मीय शक्तिसे हो जाता है, जैसे अवधिज्ञान इन्द्रिय और मनसे नहीं जाना जाता है किन्तु एक आत्मीय शक्तिसे जाना जाता है। हाँ जब कोई अवधिज्ञानका उपयोग करता है तो पहिले वह विचार करता है कि मैं इसे जानूँ फिर अवधिज्ञानको जोड़ता है तो अवधिज्ञान जोड़ते समय इन्द्रिया औ मन नहीं काम कर रहे हैं, केवल एक आत्म शक्तिसे जान लिया कि अमुक वस्तु है। मन पर्ययज्ञान भी इसी प्रकार केवल आत्म शक्तिसे ही जाना जाता है, दूसरेके मनकी बात जान लेना अनुमानसे नहीं उसकी मुद्रा देखकर नहीं, किन्तु आत्म शक्तिसे जान लेना यह मन पर्ययज्ञान है। मन पर्ययज्ञानी जीव दूसरे के दिलमे क्या है यह भी जानता है और इसके दिलमे क्या था पहिले, यह भी जानता है और अब यह क्या सोचेगा यह भी जानेगा। कोई ऐसा कपटी पुरुष हो कि सोच रहा हो कुछ और मुद्रा बना रहा है और कुछ। जैसे सोच तो रहा है किसीके अकल्याणकी बात, पर मुद्रा बन रही है प्रसन्नता की तो ऐसे कपटी पुरुषके दिलकी बात मन पर्यय ज्ञानी जान जाता है। और लोग तो यह अदाज करेगे कि यह तो बड़ा भला आदमी जचता है तो मन पर्यय ज्ञान भी आत्मशक्तिसे होता है।

**केवलज्ञानकी असीम विशद एकत्वप्रत्यक्षता**—केवल ज्ञान तो केवल



पदार्थसे हमने फिर अदृष्ट अर्थकी कल्पनाकी, अर्थापत्ति भी प्रमाण है यह सिद्ध करने का इस प्रसङ्गमें मुख्य प्रयोजन है और उस अर्थापत्तिके विस्तारको बना रहे है, देखिये कोई सी भी शक्ति हो चाहे अनुमानपूर्वक अर्थापत्ति द्वारा ज्ञात हो या प्रत्यक्षपूर्वक अर्थापत्ति द्वारा ज्ञात हो कोई भी शक्ति न तो प्रत्यक्षसे जानी जाती और न अनुमानसे जानी जाती है, क्योंकि अनुमान वहाँ होता है कि प्रत्यक्षसे कोई साधन जाना जा रहा है और वह साध्यसे अनुमान हुआ करता है फिर यहाँ साधन साध्यका कोई सम्बन्ध नहीं, यह तो अर्थापत्तिसे जाना जा रहा है ।

श्रुतार्थापत्ति एक अर्थापत्ति है आगमार्थापत्ति । श्रुतार्थापत्ति । श्रुतसे शब्द से आगमसे कोई बात जानी और उसके द्वारा फिर अदृष्टि अर्थापत्ति का परिज्ञान किया तो वह श्रुतपूर्वक अर्थापत्ति हुई । जैसे क ई कहे कि यह देवदत्त बहुत मोटा है और दिनमें नहीं खाता ये शब्द सुना, तो उन शब्दोंका अर्थ यह निकला यह रात्रिमें खाता है । तो जैसे यह मोटा देवदत्त दिनमें नहीं खाता है यह वाक्य सुनने से रात्रिमें खाता है इसका परिज्ञान हुआ तो इसमें अर्थापत्ति लगायी । यदि दिनमें नहीं खाता तो दिनमें न खाने वाला देवदत्त मोटा कैसे हो जाता । तो यह श्रुतार्थापत्ति । एक अर्थापत्ति होती है उपमानपूर्वक । जैसे रोझ देखकर गायको उपमान किया था कि यह रोझ गायके समान है तो इस ज्ञानमें सीबा तो यह जाना गया कि रोझ गायके समान है । अब इस ज्ञानको करके यह भी तो जाना जाता है कि इस उपमान ज्ञानसे ग्रहण की जाने वाली गी है जिसकी सदृशता बतायी जा रही है । तो उपमान ज्ञानसे ग्राह्यताकी शक्ति वाली गाय है अन्या उपमेय नहीं बन सकता । ऐसी जो शक्तिका ज्ञान किया यह उपमानपूर्वक अर्थापत्ति छ हो प्रमाण पूर्वक होती है । यह तो एक अर्थापत्तिका स्वरूप बताने के लिए कहा जा रहा है । प्रसङ्गका प्रयोजन यह है कि प्रत्यक्ष और अनुमान य ही दो प्रमाण हैं सो बात नहीं है आगम भी प्रमाण है, उपमान भी प्रमाण है यह अर्थापत्ति भी प्रमाण है ।

अर्थापत्तिपूर्विका अर्थापत्ति कोई अर्थापत्ति अर्थापत्तिपूर्वक होती है । जैसे शब्दमें पदार्थको बतलानेकी सामर्थ्य है, यह इसकी अर्थापत्तिसे जाना, क्योंकि हम शब्द सुनते हैं और शब्द सुनकर उस पदार्थका हम ज्ञान कर लेते हैं । कोई कहे कि घड़ी लावो तो यह शब्द सुनकर कहीं कोई पुस्तक लो नहीं उठा जाता । तो इससे मान्य होता है कि शब्दमें पदार्थको बतानेकी शक्ति है, पदार्थका वाचक है यह शब्द । तो शब्द वाचक सामर्थ्य वाला है, तो वाचक सामर्थ्यका हमने शब्दसे अर्थापत्ति की और फिर उस ही अर्थापत्तिसे हमने यह जाना कि शब्द नित्य है अगर ये शब्द सदा न रहते तो हम शब्दका उच्चारण न कर सकते थे । यह बात गीयासककी ओरसे कही जा रही है । शब्दसे अर्थ जाना जाता है और उस अर्थसे वाचक सामर्थ्य जाना जाता है कि इस शब्दमें पदार्थको बतलानेकी सामर्थ्य है, और, उस वाचक सामर्थ्यसे शब्दमें नित्यता

शक्ति इन्द्रियके अगोचर है। शक्तिको इन्द्रिया नहीं जान सकती। इन्द्रिया पदार्थोंको तो जान लेंगी, पदार्थके व्यापारको भी नि ख लेंगी, यह इतना चला, इसने आक्रमण किया है, पर इसमें आक्रमण करनेकी शक्ति है उस शक्तिको प्रत्यक्षसे नहीं जाना जा सकता। वह अर्थापत्ति द्वारा गम्य है। तो एक अर्थापत्ति होती है प्रत्यक्षपूर्वक।

अनुमानपूर्विका अर्थापत्ति दूसरी अर्थापत्ति है अनुमानपूर्वक। जैसे सूर्य के गमनका अनुमान किया, यह सूर्य गमन करता है क्योंकि सुबह इस ओर था सापको इस ओर देखा जा रहा है। तो यह सूर्य गति वाला है, क्योंकि एक क्षेत्रसे दूसरे क्षेत्रमें पहुँच जाता है। जैसे कोई पुष्प एक क्षेत्रसे दूसरे क्षेत्रमें पहुँच जाये तो गमन किया तभी तो पहुँचा इसी प्रकार सूर्य जब एक देशसे दूसरे देशमें पहुँचता है तो उससे गमन का अनुमान होता है। सूर्यको गमन करता हुआ किसीने नहीं देखा। जैसे हम गमन करते हुए आदमी को देख लेते हैं कि यह गमन कर रहा है इसी प्रकार यह सूर्य गमन कर रहा है यह भी नहीं दिखता। उसके गमन का तो अनुमान किया जाता है। जैसे कोई बालक है तो वह रोज-रोज बढ़ता तो है ही, पर उसका रोज-रोज बढ़ना मालूम नहीं पड़ता। एक आध सालके बादमें वह ५-६ अंगुल बढ़ जाता है। इसमें ऐसा नहीं है कि वह एकदमसे ही किसी दिन बढ़ गया हो। वह तो निरन्तर कुछ न कुछ बढ़ता रहता है। तो जैसे साल छे माहके बादमें उसका बढ़ना देखकर यह अनुमान कर लेते हैं कि यह रोज-रोज बढ़ता आया है, यो ही समझिये कि सूर्यके गमन को किसीने नहीं देखा, किन्तु एक देशसे देशान्तर पहुँचनेके हेतुसे गमनका अनुमान होता।

सूर्यगमनका प्रत्यक्षसे अपरिचय—कभी कोई बादल उस सूर्य अथवा चन्द्र के नीचे आ जाता है और वह बादल चलता रहता है तो लगता ऐसा है कि ये सूर्य अथवा चन्द्र चल रहे हैं, पर वह सूर्य और चन्द्रका गमन नहीं दिख रहा। बादल धूँक चल रहे हैं तो सूर्य और चन्द्र चल रहे ऐसा मालूम होता है। जैसे रेलगाडीमें बैठे हो और सामनेसे कोई दूसरी गाडी चल रही हो, जैसे आगे सामनेका क्रास हुआ तो जो गाडी पीछे आयी वह चलदी पर उस खड़ी हुई गाडी पर बैठे हुए व्यक्तिको ऐसा लगता है कि हमारी गाडी चलदी, ऐसे ही वे बादल चलते हैं उल्टी सरहदमें और लगता ऐसा है कि ये चन्द्र अथवा सूर्य चल रहे हैं। चन्द्र और सूर्यके गमनको किसीने नहीं देखा, उनके गमनका अनुमान किया जाता है।

अर्थापत्तिकी अनुमानपूर्वकताका विवरण - पहिले तो उस सूर्यमें गमनका अनुमान किया। यह सूर्य गमन करता है क्योंकि एक देशसे दूसरे देशमें अन्यथा पहुँच नहीं सकता था तो इस अनुमानसे सूर्य चन्द्रके गमनका अनुमान किया। अब सूर्यके गमनके ज्ञानसे इस सूर्यमें गमन करनेकी शक्ति है उस शक्तिकी कल्पना की तो यह अनुमानपूर्वक अर्थापत्ति हुई। यदि सूर्यमें गमन शक्ति न होती तो सूर्य गमन न कर सकता। तो यह अनुमान पूर्वक अर्थापत्ति यो हुई कि पहिले अनुमानसे जो जाना गया है उस

कुछ थोड़ा दार्शनिक शास्त्र हानेकी वजहसे यह अन्नर दे दिया गया है कि प्रत्यक्ष उसे कहते जा स्पष्ट जान हो और परेक्ष कहते है उसे जो अस्पष्ट जान हा। तो चूँकि इन्द्रिय और मनकी अपेक्षासे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह भी स्पष्ट सा लगता है। जैसे आँखो देखा कानो सुना स्पष्ट लगता है उसे भी प्रत्यक्ष कोटिमें रखा है किन्तु उसे कहते हैं सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष। यो प्रमाणके दो भेद किए गए।

अर्थापत्तिकी प्रमाणान्तरता—शणिकवादियोने प्रमाणके दो तो भेद माने पर नाम ये दो नहीं रहे। उनके मिथ्यान्तमे प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण बताये गए है। उसके समाधानमे आगम को अलग प्रमाण बताया गया, उपमानको अलग प्रमाण बताया गया। अब अर्थापत्ति भी एक प्रमाण है यह वर्णन किया जा रहा है। अर्थापत्तिका अर्थ है कि किसी भी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणसे कोई प्रसिद्ध अर्थ जान लिया। अब यह प्रसिद्ध अर्थ यह जाना हुआ पदार्थ जिसके बिना नहीं हो सकता उस पदार्थकी कल्पना करना, उसका ज्ञान करना सो अर्थापत्ति है, अर्थापत्ति छहो प्रकारसे होती है। यह भीमासक सिद्धान्तके अनुसार कहा जा रहा है। प्रसङ्ग तो यह है कि प्रत्यक्ष और अनुमान केवल ये दो ही प्रमाण नहीं है, और भी प्रमाण मानने वालोंका ही खडा करके पहिले उन्हें समाधान दिया जा रहा है। प्रमाण छ होते हैं भीमासक सिद्धान्तके अनुसार प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान, अर्थापत्ति और अभाव।

प्रत्यक्षपूर्विका अर्थापत्ति—प्रत्यक्षके मायने जिसे आँखोम देखा करते हैं, यो स्पष्ट जाना करते हैं। एक अर्थापत्ति प्रत्यक्ष पूर्वक हाती है। जैसे हमने प्रत्यक्षसे जाना कि यह आग-है, अब इस आग में जलानेकी शक्ति है यह भी ताँ जाना। तो यह बातसावो कि आगको तो हमने प्रत्यक्षमे जाना और आगमे जो जला देनेकी शक्ति है यह कैसे जाना ? यह अर्थापत्तिमे जाना। यदि आगमे जलानेकी शक्ति न हाँती तो यह जला कैसे देती है जलानेकी शक्ति हुए बिना आग जलानेमे समर्थ नहीं है, इससे जलाने की शक्तिका ज्ञान किया गया। यह प्रत्यक्षपूर्वक अर्थापत्ति जिसका अर्थ है कि जिसके बिना जो पदार्थ न बन सके उस पदार्थ को जानकर उस अस्पष्ट पदार्थकी कल्पना करना अग्निको प्रत्यक्षसे देखकर अग्नि-में दा क शक्तिका ज्ञान करना यह अर्थापत्ति है और प्रत्यक्ष आगको देखकर अर्थापत्ति ज्ञान हुआ इसलिए इसका नाम है प्रत्यक्षपूर्वक अर्थापत्ति। प्रमाण केवल दो ही नहीं है—प्रत्यक्ष और अनुमान, किन्तु अन्य भी प्रमाण हैं इस बातको सिद्ध करने के लिए नये नये प्रमाणोंका स्वरूप बताया जा रहा है। तो अग्नि मे जो शक्ति जाना वह शक्ति प्रत्यक्षमे तो जान नहीं सकते जैसे आगको हम प्रत्यक्षसे देख लेते हैं इस प्रकार आगमे जो दाहक शक्ति है उसे तो प्रत्यक्षसे नहीं देखा जा रहा है। आँखें देपती है मूर्त पदार्थको शक्ति तो अतीन्द्रिय है, इन्द्रियसे शक्ति नहीं जानी जाती। कोई सी भी मशीन ही उममे जो यह जानते है कि इसमे १० हासपावर की शक्ति है यह मशीन इतना कार्य कर सकती है तं, यह अर्थापत्तिसे जाना। ताँ

हाँ हाँ से ही तो काम नहीं बनता । तं कारण आदिकके विभागसे जो यह व्यवहार हो रहा है वह न होगा ।

अर्थापत्तिसे अभाव प्रमाणकी सिद्धिमे प्रागभावका माध्यम— अर्थापत्ति से भी अभाव प्रमाणकी सिद्धि है । यदि अभाव प्रमाण न होता तो अभावके ये चार भेद कैसे बनते ? प्रागभाव, प्रध्वसाभाव अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव । जैसे दूधके समय उसमे दही छाछ आदिक बात पर्याय नहीं है यह बात सत्य है ना, तब दूधकी पर्यायमे दूध हो रहा है, उसमे दूधकी ही तो पर्याय है, दही आदिकका परिणामन तो नहीं है । तो दूधकी भावी जो दही आदिक पर्याय है उनका वर्तमानमे अभाव है कि नहीं ? है । इसको झूठ कैसे कहा जाय ? इसका नाम है प्रागभाव । यदि प्रागभाव न हो तो इसके मायने है कि उस दूधमे दही छाछ ये सब चीजे एक साथ आ गयी । फिर उसका स्वाद क्या रह गया ? तो प्रागभाव यदि न हो तो वस्तु सकरता हो जायगी किन्तु प्रत्येक पदार्थ एक पर्यायरूप ही रहा करते है प्रति समयमे अनेक पर्याय रूप नहीं रहते । यह व्यवस्था अभावने ही तो बनायी है ता अभाव प्रमाण यदि न होता तो प्रागभावकी व्यवस्था न बनती । यहा अभावको प्रमाण सिद्ध करके प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण है इसका निराकरण किया जा रहा है । यह सब ज्ञान की चर्चा है । यह ज्ञान किस किस रूपसे प्रगट होता है और कौनसा ज्ञान प्रमाणभूत है उसका यह प्रतिपादन है । जैसे हम प्रत्यक्षसे देखकर बरतुबा ज्ञान करते है यह अमुक है इसी प्रकार वस्तुका न निरूढकर यह भी ज्ञान करते है कि उसका अभाव है, तो जैसे सद्भावका ज्ञान प्रमाण है इसी प्रकार अभावका भी ज्ञान प्रमाण है ।

प्रध्वसाभावके व्यवहारसे अभाव प्रमाणकी सिद्धि— दूसरा अभाव है प्रध्वसाभाव । दूधका जैसे दही बन जाय तो दही बननेपर दूध आदिक परिणामनका अभाव हो गया ना, अब उसमे दूधका स्वाद तो नहीं है और दूधका कोई प्रभाव भी नहीं । दूध पीनेका जो असर है अब वह न रह सकेगा । तो दही बननेपर दूध आदिक पर्यायोका पूर्व पर्यायोका अभाव है यही तो प्रध्वसाभाव है । यदि प्रध्वसाभाव न हो तो क्या अनर्थ होगा कि प्रत्येक पदार्थ अनन्तपर्यायात्मक एक साथ ह जायगा । जैसे दही दूधारूप है सो मात्र दही नहीं रहा तो दूध भी है, दही भी है सब पर्यायरूप बन गया परन्तु ऐसा है कहा ? जो लोग रसी पालते है कि हम शुक्रवारको दही नहीं खावेगे तो वे दूधको तो पी लेते है ना, क्योंकि दूध परिणामन अलग है, दही परिणामन अलग है और ये परिणामन जुदे-जुदे है यह बात तभी तो बनेगी जब वहा प्रागभाव और प्रध्वसाभाव आदिक माने जायें ।

अन्योन्याभाव व अत्यन्ताभावकी सिद्धिसे अभाव प्रमाणकी सिद्धि— एक पदार्थमे दूसरे पदार्थका अभाव है यह बात सही है कि नहीं ? गाय गाय ही है, घोडा नहीं है । तो गायमे घोडेका अभाव है ना, तो अभाव कटना वस्तु है । अभाव

भी प्रमेय है अभाव भी प्रमाण है, उममे ज्ञानको भी प्रमाण मानना चाहिए । केवल प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो ही प्रमाण नहीं हैं एक अत्यन्ताभाव होता है, जो चीज न कभी हुई, न होगी है और न कभी होगी जैसे मनुष्यके मींग न कभी हुए, न हैं, न हो सकेंगे, तो मनुष्य शिरमे सींगका अभाव है यह बात क्या गलत है ? सही है । तो अभाव भी तो प्रमाण हो गया । केवल वस्तुका सद्भाव ही प्रमाण हो यह बात तो नहीं रही । अभाव भी प्रमाण है ।

अन्योन्याभाव व अत्यन्ताभावकी सिद्धिसे अभाव प्रमाणकी सिद्धि - देखिये । जब तक अभावके प्रमाणकी व्यवस्था न कर लेंगे तब तक हम सद्भावको भी न जान सकेंगे । घड़ी घड़ी है, ठीक है, पर यह हम तब ही तो समझ रहे हैं कि जब यह घड़ी अन्य और कुछ नहीं है, चीकी आदिक नहीं है तब तो हम घड़ीको घड़ी समझते हैं । हम किसी भी चीजको जान रहे हैं, जानते ही हम दोनो बातोंको समझ रहे हैं । यह घड़ी है, और उसके साथ यह भी समझ वती है कि अन्य कुछ नहीं है, तो जैसे यह घड़ी है यह ज्ञान प्रमाण है इसी प्रकार यह भी तो ज्ञान प्रमाण है कि यह और कुछ नहीं है । वस्तुका सद्भाव और वस्तुका अभाव दोनों ही जाने जा रहे हैं । तो सद्भाव भी स्वयं वस्तु हुई और अभाव भी वस्तु हुई ।

अनुमानसे अभाव प्रमाणकी सिद्धि—अनुमानसे भी अभाव प्रमाणका ज्ञान होता है । जैसे मह प्रत्यक्षसे जानते हैं कि यह घड़ी है तो इस जाननेमे दो प्रकारकी बुद्धिया बनी । घड़ी मे जो कुछ प्रदेश है, मीटर है परमाणु हैं उनकी अनुवृत्ति है हममे । उनकी व्यापकता है, उनका सद्भाव है, यह भी बुद्धि बनी और अन्य पदार्थ चीकी, चश्मा चटाई आदिक नहीं है यह, उनसे अलग है, उनसे यह व्यावृत्त है यह भी तो बुद्धि बनी । इसे करते हैं अनुवृत्ति और व्यावृत्तिकी बुद्धि । एक सद्भावरूप को पकड़ने वाली बुद्धि और एक अभाव को पकड़ने वाली बुद्धि । प्रत्यक्षसे भी हम विशेषका ज्ञान करते है तो उममे हमारी दो बुद्धिया चलती हैं और उन दोनो बुद्धियोंके द्वारा हम पदार्थको जानते हैं इस प्रकार अभाव भी अनुवृत्ति और व्यावृत्ति इन दोनो बुद्धियों से जाना जाता है । जैसे किसीने मित्रसे कहा कि उस कमरेमेसे हमारा चश्मा उठा लावो । चश्मा वहाँ था न । तो मित्र यह कहता है कि वहाँ चश्माका अभाव है, तो उसने जो यह अभाव जाना उस कमरेमे उस अभावके जाननेके प्रसङ्गमे दो बुद्धिया उसकी हुई एक तो कमरेका सद्भाव जाना यह तो हुई अनुवृत्ति बुद्धि और चश्मासे व्यावृत्त मिला वह कमरा, यह हुई व्यावृत्ति बुद्धि । तो जो अनुवृत्ति और व्यावृत्तिकी बुद्धिसे जाना जाय उसे वस्तु कहते हैं । चीज भी सद्भाव और अभाव न जानी जा रही है, और चीज का अभाव भी सद्भाव और अभाव दोनोसे जाना जा रहा है, फिर अभाव प्रमाण क्यों नहीं है ।

अभावकी सिद्धिके विना मझावकी सिद्धिकी अशक्यता—यदि वस्तु-

त्वका व्यवस्थापक अभाव नामक प्रमाण न हो तो कोई वस्तु व्यवस्था ही नहीं बन सकती किसीको कहा कि घड़ी उठा लावो और उसे यह सञ्चा हो जाय कि यह घड़ी कहीं बिच्छू साप न बन गई हो तो क्या व्यवहार चलेगा ? यह घड़ी घड़ी ही है— काटा बिच्छू साप आदिक नहीं है, अन्य कोई पदार्थ नहीं है घड़ीको छं डकर । दोनो बातोका बोध है कि नहीं हमे ? इसी प्रकार किसी चीजका अभाव हो गया तो वहाँ दोनो बातोका बोध रहता है जिस जगह हम वस्तु न पायेगे उस जगहका ज्ञान रहता है और जो वस्तु नहीं पा रहे उसका भी अभाव रूपसे ज्ञान रहता है, इससे अभाव नामका प्रमाण है । यदि अभाव कोई वस्तु न हो तो कुछ काय ही नहीं बन सकता, कोई प्रयोजन ही नहीं रह सकता चेतन कहीं मूर्तिक बन जाय, आत्मा कहीं जड बन जाय । आत्मा ज्ञानमय है, जड नहीं है, ऐसा ज्ञान किया तो दो बातें ही हमने जानी कि आत्मामे ज्ञान है और आत्मामे रूप, रस, गंध, स्पर्श नहीं है, अज्ञान नहीं है, पदार्थमे मात्र सद्भावपना भी नहीं है और मात्र अभावपना भी नहीं है । सद्भाव ही सद्भाव माने अभाव न माने तो वस्तु रह ही नहीं सकती । पदार्थकी सत्ता इसी आधार पर है कि वह पदार्थ अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है । अपने स्वरूपसे है इसका जानना जैसे प्रमाण है ऐसे ही परके स्वरूपसे नहीं है यह ज्ञान भी तो ठोस ज्ञान है । यदि अभाव नामका कोई प्रमाण न हो तो अनेक अटपठ बातें अथवा सब कुछ सर्वात्मक हो जायगा, इससे अभाव प्रमाण है, ऐसा मीमांसक मतके अनुसार सिद्ध किया जा रहा है ।

अभावके अवस्तुत्वकी एक आशका— अब यहाँ एक प्रश्न क्षणिकवादियों की ओरसे उठाया जा रहा है कि वस्तु तो निरग्न है, वस्तुमे फैलाव नहीं है, अवयव (अङ्ग) नहीं है । जैसे हम देख रहे है कि यह चौकी एक हाथ लम्बी चौड़ी है, तो एक हाथ लम्बी चौड़ी कुछ वस्तु ही नहीं होती । वस्तु तो एक अणुमात्र है, निरग्न है । ऐसे निरक्ष अनेक परमाणु इकट्ठे मिल गये वह चौकी बन गयी । तो यह चौकी जो दिख रही है यह परमार्थ नहीं है, मायारूप है, सम्मृत्तिरूप है, हमारी कल्पना है । इसमे जो एक एक अणु है वह वस्तु है । जो वस्तुको निरक्ष माना है और द्रव्यसे ही निरक्ष नहीं, कालमे भी निरग्न, जो वस्तु होती है वह एक समय ही रहती है और मिट जाती है, फिर उसके एवजमे वहाँ दूसरी वस्तु उत्पन्न हुई । जैसे यह परमाणु है तो जो परमाणु है वह मिट गया, अब दूसरा परमाणु बना, इस तरह नये नये ये अनन्त परमाणु बनते चले जाते हैं । अणु तो निरग्न है और निरक्ष वस्तुके स्वरूपको ग्रहण करने वाला प्रत्यक्ष है, जो प्रत्यक्षने सर्वरूपमे उस निरक्ष वस्तुका ग्रहण कर लिया, अब उममे बिना ग्रहणकी कोई चीज ही नहीं रही । कोई ऐसा अमत् नहीं है जो ग्रहण की कोई चीज ही नहीं रही । कोई ऐसा असत् नहीं है जो ग्रहण न किया गया हो । वस्तु ही सारी ग्रहण हो गई, फिर असत्का अभाव है उमके समर्थन वाले नुम अभाव नामक प्रमाण मानते हो सो व्यर्थकी बात है । कोई विषय ही नहीं रहा तो ज्ञात किसे किया जायगा ?

अभावकी वास्तविकता और अभावप्रमाणकी सिद्धिका समर्थन - अभाव विषयके अभावकी शब्दाके समाधानमें कहते हैं कि भाई ऐसी बात है कि प्रत्येक पदार्थ सत् और असत् दोनों ही रूप है। कोई वस्तु अगर है तो वही है, अन्य कुछ नहीं है, इसमें सत् अथ भी आ गया, असत् अथ भी आ गया। अथ अस्तित्वके अशको तो प्रत्यक्ष आदिकने जाना और नास्तित्वके अशको अभाव प्रमाणने जाना, फिर अभाव प्रमाण कैसे न मानोने ? यदि अभाव प्रमाण न होता तो प्रत्यक्ष आदिक भी प्रमाण नहीं रह सकते। यह चौकी है इसमें यह निर्णय पडा हुआ है ना, कि यह अन्य कुछ नहीं है, अन्य कुछ नहीं है इस ज्ञानकी अगर दृढता न हो तो यह चौकी है ऐसा कौन नि शब्द कह सकता है ? तो वस्तुके सत् अशका ग्रहण करानेमें उपकारक है असत् अशका ज्ञान कराने वाला अभाव प्रमाण, ऐसे महत्त्वपूर्ण अभावका विषय करने वाला है अभाव प्रमाण।

सदश और असदशका स्वरूपभेद - यहाँ फिर एक शब्दा की जा रही है कि सत् और असत् दोनों अश एक ही धर्मी तो हैं, जैसे इस घडीमें घडीका तो अस्तित्व है और चौकी आदिक का नास्तित्व है ऐसे जो इसमें दो अश पडे हुए हैं तो इन दो अशोका आधार तो यह घडी है ना, यह चीज है ना, इसीमें इसका अभाव है, इसीमें इसका सदभाव है। तो धर्मी जब एक है, तो जब हमने इसको प्रत्यक्षसे सारे को जान लिया तो इसमें असत् अश भी ग्रहणमें आ गया और सत् अश भी ग्रहणमें आ गया, फिर अलगमें ग्रहण कराये जानेके लिये क्या रहा ? उत्तरमें कहते हैं कि भाई ! यद्यपि एक ही वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व वसे हैं। घडीका सत्त्व घडीमें है, चौकी आदिका नास्तित्व घडीमें है। सो है, धर्मी घडी तो एक है, पर धर्म तो दो है। उनका स्वरूप न्यारा न्यारा है। जैसे नेत्रमें प्रकाश भी है और रूप भी है अथवा दीपकमें रूप भी है और प्रकाश भी है। तो ये दो चीजें तो अलग-अलग हैं ना, स्वरूप न्यारा है। अगर एक ही चीज बन जाय तो फिर दीपक प्रकाशरहित हो जायगा चौकीमें रूप तो है पर प्रकाश नहीं है, आगमें रूप भी है, रस भी है, हैं एक ही जगह, परन्तु एक नहीं हो गए। क्या कोई यह जान सकता कि इस आगमें इतनी जगहमें तो इसका रूप है और इतनी जगहमें इसका रस है ? जहा रूप पडा हुआ है वही रस भी पडा हुआ है पर रूप रस तो नहीं बन गया और रस रूप नहीं हो गया। अगर रस रूप बन जाय तो फिर आँखोंसे देखते जावो और स्वाद लेते जावो। इसी प्रकार वस्तुमें सत् अथ और असत् अथ एक ही वस्तुमें हैं, पर इन दोनोंका स्वरूप जुदा है। अभाव भावरूप प्रमाणसे न जाना जायगा। जैसे जिस प्रकारका विषय है उस ही प्रकारके प्रमाणमें जाना जाता है। जैसे रूप आदिक भावरूप चक्षुसे जान जाते हैं इसी प्रकार अभाव अभावप्रमाणसे जाना जायगा और भाव प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणसे जाना जायगा। इससे अभाव भी एक जुदा प्रमाण है।

अभाव प्रमाणकी सिद्धिका उपसंहार—कुछ समझमें तो आयी अभावकी

बात ? तो लो अभ व नी प्रमाण है क्योकि वह प्रमेय है । इसलिये प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण नहीं ठहरे, आगम, अर्थापत्ति, उपमान और अभाव भी प्रमाण होते हैं । इस प्रकार प्रमाणके भेदके प्रकरणमे प्रत्यक्ष और अनुमान ही प्रमाण है इसका खण्डन किया है और यह व्यवस्था बनायी कि प्रमाण इस तरह दो प्रकारके है — एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष । जो इन्द्रिय और मनसे जाना जाय सो परोक्ष है और जो विशद स्पष्ट आत्मशक्तिसे जाना जाय सो प्रत्यक्ष है । और चक्षु आदिक इन्द्रियोसे भी जो स्पष्ट जाना जाय वह भी उपचारसे प्रत्यक्ष है, क्योकि दार्शनिक पद्धति से प्रत्यक्षका लक्षण वैशद्य कहा गया है । इस प्रसङ्गमे प्रत्यक्ष और अनुमानके भेदसे ही द्विविधताके निराकरणके लिये अनेक प्रमाणान्तरोकी सिद्धि की है । जिसमे अन्तमे अभाव प्रमाण सिद्ध किया गया है ।

अस्पष्ट ज्ञानोकी परोक्षरूपताकी प्रस्तावना — ज्ञान दो प्रकारका होता है — एक स्पष्ट ज्ञान दूसरा अस्पष्ट ज्ञान । जो स्पष्ट है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं जो अस्पष्ट है उसे परोक्ष कहते हैं । इस प्रकार ज्ञानके दो भेद हुए । ऐसे भेदोको न मानकर प्रत्यक्ष व अनुमान ऐसे ही दो भेद माननेका जिन्होंने आग्रह किया है उनका समाधान करनेके लिये अब तक अनेक प्रमाणोकी सिद्धि की गई है । अनुमान, अर्थापत्ति, अभाव आगम ये प्रमाण बताये गए हैं । तो अनेक प्रमाणोकी सिद्धिकी बात सुनकर क्षणिकवादी यहाँ यह कह रहा है कि अनेक प्रमाण सिद्ध होनेसे दो प्रमाण रहे यह भी तो बात न रह सकी । जो सूत्रमे बताया है कि प्रमाण दो है । प्रत्यक्ष और परोक्ष । तो ये दो भेद भी तो मिट गये । अब तो प्रमाण अनेक बन गये । इसके उत्तरमे बतावेंगे कि उन सबका परोक्ष प्रमाणमे अन्तर्भाव हो जाता है । जितने अन्य अन्य प्रमाणोकी अभी तक सिद्धि की है वे सब परोक्षमे गर्भित हैं, क्योकि ये सारे ज्ञान जो अभी बताये गए ये प्रत्यक्षकी तरह स्पष्ट नहीं हैं ये सब अस्पष्ट ज्ञान हैं ।

अर्थापत्ति, अनुमान, उपमान, आगम व अभावप्रमाणकी परोक्षरूपता — अर्थापत्तिसे अग्निमे जलानेकी शक्तिका ज्ञान किया गया, तो वह ज्ञान भी अस्पष्ट है, आखो देख रहे हैं बटाई, आदिक, कितना तो स्पष्ट मालूम होता है, ऐसे अग्निमे जलानेकी शक्ति स्पष्ट विदित नहीं होरही, वह परोक्ष है । उपमानमे सदृशताका उपमान किया जा रहा है कियहू रोझ गायके समान है तो यह समानता भी तो कुछ प्रत्यक्ष सामने नहीं है, समानताका ज्ञान तो हो रहा किन्तु सामने स्पष्ट समानता पडी हो जैसे कि रोझको स्पष्ट देख रहे हैं इस तरह समानताका स्पष्ट बोध नहीं है इस कारण उपमान भी परोक्ष है, आगम भी परोक्ष है । शब्द सुनकर, शास्त्र सुनकर जो ज्ञान किया जा रहा है तत्त्वके स्वरूपके बारेमे अथवा लोककी रचनाके सम्बन्धमे स्वर्ग है नरक है आदिक जो कुछ भी ज्ञान किये जा रहे हैं वे सब परोक्ष ज्ञान हैं । अभाव प्रमाण भी प्रत्यक्षकी तरह सामने तो नहीं नजर आता । वह भी परोक्ष है । अभावकी वास्तविक बात यह है कि



अभाव निषेधके आधारके सद्भावरूप होता है सो जो प्रत्यक्षगम्य अभाव है वह प्रत्यक्ष है, जो अनुमानादिगम्य अभाव है वह परोक्ष है। इस प्रकार जितने भी ये प्रमाण हैं वे सब सूँके अस्पष्ट है तो अस्पष्टताके एक लक्षणकी दृष्टिसे सारे ज्ञान परोक्ष हो गए।

प्रत्यक्षज्ञानोकी तरह परोक्ष ज्ञानोकी भी एक लक्षणलक्षितता—जैसे कि स्पष्टताकी दृष्टिसे एक वस्तु देखी तो यह स्पष्ट ज्ञान हुआ या नहीं ? स्पष्ट है। तो कानोसे जो शब्द सुने जा रहे है उनका ज्ञान भी स्पष्ट है, नाभिनासे जो गंध सूँधी जा रही है, सुगंध दुर्गन्धका ज्ञान हो रहा है वह भी स्पष्ट है। रसनासे जो रस चखा जाता है खट्टा—मीठा आदिक ये सब भी उसे स्पष्ट है और किसी चीजको छू कर जो यह ज्ञान किया जाता है कि यह कोमल है, यह कडा है, यह रखा है चिकना है भारी है, हल्का है यह सब भी स्पष्ट है। तो जैसे स्पष्टताके लक्षणसे लक्षित जितने भी ज्ञान हैं वे सब प्रत्यक्षमे गभित हैं, इसी तरह अस्पष्ट ज्ञान जितने भी हैं वे सब परोक्षमे गभित होते हैं। चाहे उनमें कुछ सामग्रीका भेद है, आँखोसे देखा तो रूप देखा गया, कानोसे सुना गया तो शब्द सुने गए रसनासे चखा तो खट्टा—मीठा आदिक रस चखा गया। सामग्रीका भेद है इन सबके ज्ञानमे लेकिन पद्धति एक है, सब स्पष्ट हो रहे हैं तो इसी प्रकार परोक्षके जितने भी ज्ञान हैं उपमान अथ पत्ति आदिक वे सब अस्पष्ट पदार्थके जनाते है इस कारण वे सब परोक्षमे गभित हैं।

जाननेके नाना प्रकार—यह सब अपने ज्ञानकी बात कही जा रही है, इस तरहसे लोग जाना करते हैं तो वे ज्ञान किस किम किस्मके भ्रा करते हैं सो ज्ञानकी किस्मे बतायी जा रही हैं, जैसे ऐसा समझा कि यह है और यह समझा कि वह है, और यह समझा कि यह वही, तो इन तीनोंमे कुछ अन्तर है कि नहीं ? पद्धतिकारीतिका अन्तर है यह है, यह तो स्पष्ट ज्ञान है। सामने चीज पडी है उसे हम जान रहे हैं, वह सब स्पष्ट है। साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है। और वह है, तो वह सामने नहीं है, किन्तु त्यालमे भ्रा रहा है तो वह स्मरण ज्ञान हुआ, परोक्षज्ञान हुआ। और यह यह एक तीसरी चीजको बत ता है। सामने जो वस्तु है और स्मरणमे जो वस्तु भाई है उसकी एकता दिखाना है। यह पुरुष वही है यह प्रत्यक्षज्ञान हुआ। ज्ञानका काम दृष्टिपि जानना है और इस दृष्टिसे सब ज्ञान एक है। किसी भी तरह जाने जान तो गये, पर जाननेकी किस्मे भलग भलग है।

अनेक प्रमाणोका वर्णन और उनमे कुछ प्रमाणोकी पुनरुक्तता अभी तक सभी मत वालोकी ओरसे ज्ञानकी किस्मे बतायी गई है, एक साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है जो स्पष्ट जानता है, एक अनुमान है जो किसी चीजको निरखकर दूसरी चीजका ज्ञान कराता है। ध्रुवा देखकर आगका ज्ञान होना यह अनुमान है, एक आगम है, शब्द सुन कर वस्तुका बोध हो जाना। जैसे कहा मकान तो भट ज्ञान हो गया कि यह कहा, इस पदार्थकी बत कही। शब्द सुनकर पराईका बोध हो जाय यह आगम है। स्पष्ट

प्रसिद्धि अः देखकर अदृष्ट अर्थकी कल्पना देने वह अर्थापत्ति है। जैसे घषकती हुई आगको देखकर यह कल्पना बनी कि इसमें जलानेकी शक्ति है तो अर्थापत्ति हुई। किसी वस्तुको देखकर अन्य वस्तुकी सदृशताका ज्ञान हुआ, यह अमुक चीजके समान है यह उपमान हुआ। और, कुछ नजर न आये उसका अभाव जाने यह अभाव प्रमाण हुआ, इस तरह इनने प्रमाण सिद्ध तो किए गए पर इसमें कई ज्ञान पुनरुक्त हो गये। जैसे अर्थापत्ति और अनुमानमें कुछ अन्तर नहीं है, अग्निको देखकर जाना कि इसमें जलाने की शक्ति है, यही तो अनुमान बना। इस अग्निमें जलानेकी शक्ति है। यदि जलानेकी शक्ति न होती तो पदार्थको भस्म न कर सकती थी। अनुमानमें और अर्थापत्तिमें क्या भेद है? इस तरह कुछ ज्ञान कुछ ज्ञानोंमें गभित होते हैं तो सब प्रकारसे जितने ज्ञान रहते जो पुनरुक्त भी न हो और छूटे भी न हो उसका आगे वर्णन करेंगे।

उपमान प्रमाणका प्रत्यभिज्ञानमें अन्तर्भाव अब यहाँ शब्दाकार यह कहता है कि परोक्ष ज्ञान तो जैन शासनमें इस प्रकार कहे हैं स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम। उसमें उपमान तो बताया ही नहीं तो उपमान प्रमाण अलग है। तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि उपमानका अन्तर्भाव प्रत्यभिज्ञानमें हो जाता है। एक चीज सामने देखी और दूसरी चीजका ख्याल आया, उसमें कुछ जोड़ना, इसका नाम है प्रत्यभिज्ञान। जैसे रोझ देखा और गायका स्मरण हुआ, उसमें समानता जोड़ दी कि यह गायके समान है, प्रत्यभिज्ञान हा गया। यदि उपमान प्रमाण कुछ अलग विषय मानकर अलग माना जाय तो फिर यह बतावो कि विलक्षणताका जो ज्ञान हुआ दो वस्तुवोमें, उसका कौनसा प्रमाण मानोगे? नया प्रमाण बन गया। पर प्रत्यभिज्ञानका जो यह लक्षण है कि जो चीज दिखे उसमें और जिसका स्मरण हो उसमें कुछ भी सकलन करना प्रत्यभिज्ञान है। यह पुरुष वही है जिसे अमुक नगरमें देखा था यह एकत्वका जोड़ हुआ। यह रोझ गायके समान है उसमें सदृशताका जोड़ हुआ। यह हिरण भैंससे विल्कुल जुदा है यह विलक्षणताका जुदा है यह विलक्षणता सकलन हुआ। यह इससे दूर है, यह इसके निकट है, यह भैया इससे छोटा है, यह भैया इससे बड़ा है, ये सारे प्रतियोगियाके सकलन है सब प्रत्यभिज्ञान हो गए। उपमान कोई अलग प्रमाण नहीं है। उपमानका तो प्रत्यभिज्ञानमें अन्तर्भाव हाता है।

ज्ञानका सर्वसाधारण उद्भव—ऐसे ज्ञान हम आप सबके पैदा होते हैं चाहे कोई साहित्य जानता हो या न जानता हो, चाहे किसीने न्याय शास्त्र सीखा हो या न सीखा हो चाहे कोई अपने ज्ञानका अवलम्बन कर सके या न कर सके, ज्ञान तो सभी में होता है जैसे कि हर एक कोई ख्याल कर लेता है। अरे, वह चीज तो वही रखी रही, उमको तो मैं भूल आया इस प्रकार किसी वस्तुका स्मरण किया जाता है, सभी स्मरण करते हैं किन्तु वह स्मरण नामका परोक्ष ज्ञान है यह नहीं जानते। उन ज्ञानों को ये किन्में बनायी जा रही है।

अर्थापत्तिका अनुमानमे अन्तर्भाव—एव ज्ञान बताया था अर्थापत्ति । जिसके बिना जो न हो उसको निरसकर उसका ज्ञान करना अर्थापत्ति है जैसे नदीमें पूर आ गया, तो नदीका पूर देखकर यह ज्ञान करना कि ऊपर वर्षा हुई है अन्यथा यह पूर नहीं आ सकता था, यह अर्थापत्ति हुआ बताते हैं । आचार्यदेव कहते हैं कि अर्थापत्तिका तो अनुमानमे अन्तर्भाव होता है । अनुमानमे और अर्थापत्तिमे क्या अन्तर है ? नदीमें पूर देखकर ऊपर दृष्टि हुई ऐसा सम्बन्ध सोचकर अनुमान ज्ञान हुआ, उसीको तुम अर्थापत्ति कहते हो । अर्थापत्तिको उत्पन्न करने वाला पदार्थ इस तरहमे जाना गया या नहीं कि यह इसके बिना नहीं हो सकता । ईश्वरको आगने जलाया जलाने वाली आगको देखकर यह अन्यथानुत्पत्ति ज्ञानमे आती कि नहीं कि इसमे जलानेकी शक्ति न होती तो यह जला न सकती थी । तो ऐसी अविनाभावता ज्ञान हो तब अदृष्ट अर्थका ज्ञान बनता है या न भी ज्ञात हो तो भी अदृष्ट अर्थका ज्ञान हो जाता है ? ऐसे दो प्रश्न किए । न जाना गया अविनाभाव फिर भी उससे अदृष्ट अर्थकी कल्पना बन गयी । तो इस तरह तो बड़ा अनर्थ हो गया । जिसके बिना जो चीज नहीं होती कहो उसे भी न जानाये और जिसके बिना जो होता है उसे भी जना दे तो अन्यथानुत्पत्तिसे न जाना जाय पदार्थ और फिर किसी चीजका ज्ञान करा दे यह सम्भव नहीं है, ये ही युक्तिया हैं, ये ही कानून हैं । तो यह अर्थापत्ति और अनुमान कोई चीज नहीं होते, यह इस प्रसङ्गमे सिद्ध किया जा रहा है ।

आगम प्रमाणकी तरह अर्थापत्तिकी पृथक् प्रमाणरूपताका अभाव—जितने अभी ज्ञान बताया थे उनमे कोई ज्ञान तो अपुनरुक्त हैं और कुछ ज्ञान अनरुक्त है अर्थात् कुछ ज्ञान तो ऐसे हैं जो अन्य ज्ञानमे सामिल हैं उनको अलगमे सख्यामे न कहना चाहिए, और कुछ ज्ञान ऐसे हैं कि नहीं सामिल हो सकते । जैसे आगम ज्ञान । यह स्वतंत्र ज्ञान है । शब्द सुनकर यह पदार्थ बताया गया है इस शब्दसे ऐसा ज्ञान होनेका नाम आगमज्ञान है । शास्त्रोमे भी यही बात है और हम अ प बोल चाल करते हैं उभमे भी यही बात है । शास्त्रोमे भी शब्द हैं और उन शब्दोमे क्या कहा गया है, उस पदार्थका बोध होता है । जीव, अजीव, आश्रय वष, सम्बर निर्जरा, मोक्ष । ये ७ तत्त्व हैं, शास्त्रमे लिखे हैं । सुनकरके ज्ञान भी हो जाता है कि जीव बताया है तो ज प्राणधारी है, चैतन्य जिसमे पाया जाता है उसको कहा गया है । अजीव शब्द बताया है तो जहा चैतन्य नहीं है उसे अजीव कहा है । कर्म भी अजीव है । अश्रय शब्द सुनकर यह भाव ज्ञात कर लिया जाता है कि ओह ! जीवमे कर्म का आना इसे कहा है आश्रय । जीवमे कर्म बरें सो बन्व । जीवमे नये कर्म न बरें सो सम्बर और जो कर्म पहिलेमे बरें हो वे दृष्टने लगे सो निर्जरा और जब कर्म जीव से बिल्कुल अलग हो जायें उसीका नाम है मोक्ष तो शास्त्रमे शब्दोका सुनकर जैसे उनके वाच्य अर्थका परिज्ञान होता है लोक व्यवहारमे भी शब्दोको सुनकर उनके वाच्यभूत अर्थका ज्ञान होता है । इन दृष्टिसे आगम शब्दका नाम है । जिन जिन

शब्दोंको सुनकर पदार्थका बोध होता है, वे सब आगम ज्ञान कहलाते हैं। पर आगम ज्ञान कहनेसे महत्ता दी जाती है शास्त्रोंकी, क्योंकि लोक व्यवहारकी गप्प सप्पकी वातासे जीवको कुछ हित नहीं मिलता है, उसका महत्त्व तो हित करने वाले शब्दोंका आका जाता है। इसलिये आगम शब्दसे शास्त्रका ग्रहण किया जाता है। तो जैसे आगम एक स्वतंत्र प्रमाण है इसी प्रकार अर्थापत्ति स्वतंत्र प्रमाण नहीं है।

अर्थापत्ति और अनुमान दोनोंमें अन्यथानुपपत्तिका आधार - अर्थापत्तिका अनुमानमें अन्तर्भाव है क्योंकि अनुमानमें भी यह बात पायी जाती है कि जो जिसके बिना न हो उसे देखकर उस अदृष्टका ज्ञान कर लेते। जैसे पर्वतमें अग्नि तो अदृष्ट है, अग्नि हमें नहीं दिख रही, पर धुवा देखकर हमने अग्निका अनुमान किया क्योंकि धुवा अग्नि बिना नहीं हो सकता। तो यह हुआ अनुमान ज्ञान। इसीको तुम कहते हो अर्थापत्ति। इसमें अन्तर क्या रहा? यदि अन्यथानुत्पत्तिसे न जाना गया पदार्थ अदृष्ट अर्थको बताने लगे तब तो जिस चाहे को जो चाहे कह बैठे, कोई नियम नहीं बनेगा। यदि अन्यथानुत्पत्तिसे जना गया ही पदार्थ अदृष्ट अर्थको बताता है तो यही अनुमान है।

अर्थापत्तिमें अन्यथानुपपत्तत्वके बोधकी अर्थापत्तिमें असम्भवता - अच्छा, अब यह बतलावो कि यह पदार्थ अमुकके बिना नहीं हो सकता है, अग्निका जला देना अग्निमें जलानेकी शक्ति बिना नहीं हो सकता, धुवा का होना यह अग्निके सद्भाव बिना नहीं हो सकता है। यह बात तुमने अर्थापत्तिसे ही जानली या अन्य प्रमाणोंसे जानली? अगर कहो कि अर्थापत्तिसे जाना तो इतरेतराश्रय दोष हो गया। जब अर्थापत्ति सिद्ध हो तो अन्यथानुत्पत्ति जानी जाय और जब अन्यथानुत्पत्ति जानी जाय तो अर्थापत्ति जानी जाय। इतरेतराश्रय दोष उमें कहते हैं कि एक पदार्थ दूसरे के आश्रय रहे, वह दूसरा भी इस पहिले के आश्रय रहे, तो काम कुछ नहीं बन सकता। जैसे एक ताला जो बिना चाभीके ही ढबानेसे बन्द हो जाता है, उमें तालाकी चाभी तो डाल दी टुकड़े, फिर लगा दिया ताला, तो उस समय वह स्थिति बन गयी कि ताला खुले तो चाभी निकले और चाभी निकले तो ताला खुले, तत्त्वस्वरूपके कथनमें यदि कोई विपरीत मार्गका प्रतिपादन करे तो उस वर्णनमें कभी ऐसी बात कहनेमें आ जाती है कि जिसमें इतरेतराश्रय दोष होता है।

अर्थापत्ति और अनुमानमें भेदकी असिद्धि - अर्थापत्ति और अनुमानमें भेद सिद्ध करने के लिए अर्थापत्तिवादी लोग ऐसा भेद डालते हैं कि अनुमानके लिए जो सम्बन्ध जाना जाता है, सम्बन्ध जाने बिना अनुमान तो नहीं बनता। जैसे अग्नि और धुवाका कार्य कारण सम्बन्ध है, अग्नि कारण है धुवा कार्य है, अग्निसे धुवा उत्पन्न होता है, इसी प्रकार साध्य साधनका जब सम्बन्ध ज्ञात हो तब अनुमान बनता है तो फिर जो सम्बन्ध ज्ञात होता है वह अर्थापत्तिके बाद ज्ञान होता है तो सम्बन्धके ज्ञानमें

पहिले यह अर्थापत्ति हुई और अर्थापत्तिके बाद अनुमान बना, इस तरह भेद डालते हैं लेकिन यह केवल कथन मात्र है। अरे अर्थापत्तिमें कोई भेद नहीं है, इस तरह अर्थापत्तिका अनुमानमें अन्तर्भावमें हुआ और अनुमान परोक्ष ज्ञान है। अब इस प्रकरणमें यद् सिद्ध करते जायेंगे कि ज्ञान दो ही तरह के होते हैं एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष। जो स्पष्ट जाने सो परोक्ष। तो अनुमान अस्पष्ट जानता है इसलिए वह परोक्ष है और अर्थापत्ति कोई अलग चीज नहीं है वह अनुमान है।

अर्थापत्तिमें अन्यथानुपपन्नत्वका प्रमाणान्तरसे भी अनवगम— अब इस प्रकरणमें यह पूछा जा रहा है कि अर्थापत्ति प्रमाणको उत्पन्न करने वाला जो पदार्थ है उस पदार्थमें और उस अदृष्ट अर्थमें कुछ सम्बन्ध जाना गया कि नहीं? अगर जाना गया तो किससे जाना गया? अर्थापत्तिसे जाननेकी बात कहो तो उसमें इतरेतराश्रय दोष आता, अन्य प्रमाणसे जाना गया तो वह अन्य प्रमाण क्या है? क्या भूयोदर्शन या विपक्षमें अनुपलम्भ? यदि कहो भूयोदर्शन है याने बराबर देखना इसमें अदृष्ट अर्थ की कल्पना होती है। हम रोज रोज देखते कि अग्नि जलानेका काम करती है, जो भी जलाना हुआ अग्निसे जला देते हैं तो बार-बार रोज-रोज देखनेसे हमें ज्ञान होगया कि इसमें जलानेकी शक्ति है तोबार-बार देखनेसे या विपक्षमें अर्थ नहीं पाया गया इसलिए अर्थापत्ति बनी? जैसे अग्निका विपक्ष है जल और जलमें जलानेकी शक्ति नहीं, क्या इस तरहसे जाना तुमने कि अग्निमें दाहक शक्ति है? क्योंकि विपक्षमें अनुपलम्भ है उसका खण्डन करते हैं कि भूयोदर्शनसे अगर जाना तो साध्य धर्ममें जाना या दृष्टान्त धर्ममें? भाई तुम जिसमें सिद्ध करना चाहते उसमें उस शक्तिका पदार्थके साथ अविनाभाव तो तब समझा जाय जब बारबार दर्शन हो। जैसे हम देखते हैं कि आग है वहा धुवा है, दसोंबार देखा तब तो हमने पर्वतमें धुवा देखकर अग्निका ज्ञान किया। इसी तरह अग्निमें शक्ति है और यह जला रही है, ऐसा दोनोको यदि बारबार देखा हो तो तुम्हारी अर्थापत्ति बने, पर शक्ति तो अतीन्द्रिय है, वह इन्द्रियके द्वारा जानी ही नहीं जाती फिर बारबार दर्शन कैसे हो सके और फिर प्रकृतसाध्य धर्ममें जब हमें उस सम्बन्धका ज्ञान नहीं है तो अर्थापत्ति हम कैसे बनायें? यदि कहो कि दृष्टान्त-धर्ममें भूयोदर्शन होता है उन दोनो बातोंमें बारबार दर्शन होता है तो दृष्टान्तमें तो अविनाभाव रहा और प्रकृतसाध्यधर्ममें ज्ञान कराये यह नहीं हो सकता, और अगर हो जाय तो वह सब अनुमान कहलायेगा। यह प्राणी जिन्दा है क्योंकि श्वास ले रहा है तो उस प्राणीका जिन्दापन क्या किसीने देखा है? हम अद् अनुमान कर लेते हैं। अनेक अदृष्ट अर्थोंका हम परिज्ञान जो करते हैं उसमें केवल एक ही युक्ति है। यह न-होता तो यह न हू सकता था और यह है इस कारण वह अवश्य है। मारी युक्तियों का अनुमानका एक यही आधार रहता है, किसी तरहका अनुमान कर लो।

निरपेक्ष पूर्णज्ञानकी नारभूतता भैया। ये ज्ञानकी किस्में बतायी जा

रही हैं जो हममें उत्पन्न हुआ करती हैं। इन सब ज्ञानोंमें सारभूत ज्ञान तो वह है जो आत्म शक्तिसे बिना मर्यादाके स्वभावतः समस्त सत्को जाने यह हम आह लोगोके छुट पुट ज्ञान जिनमें लोग घमड करते हैं, मैंने बहुत जाना, मैंने बहुत विद्याये सीख ली, मैं बहुत कलामें निपुण हूँ इस प्रकार जो अहंकार भाव होता है जिन छुट पुट ज्ञानोंमें वे ज्ञान तो सारे अपूर्ण हैं। पूर्ण ज्ञान हो जाय वहाँ अहंकार असम्भव है। आत्मा ज्ञानस्वरूप है। उसका स्वभाव जानना है। वह तो स्वभावसे निरन्तर जानता रहता है और जानता है सत् को, जो है उसे जानता है सामने हो चाहे न हों। सत् है तो जाननेमें आ जायगा। यह तो हम आप लोगोके लिए एक कलक जैसी बात है कि हम सामने की चीजको तो जान सकते हैं और जो सामने न हो उसे नहीं जान सकते, ऐसा भेद ज्ञानमें नहीं पडा है ज्ञानकी ओरसे। पर कर्म बन्धनसे हम आप मंलिन हैं, ऐसे ही आवरण पडे हैं, ऐसे ही विभावोंने हम पर दृकमत कर लिया है उस परिस्थितिमें हम इतने कमजोर हैं कि थोडा ही जान पाते हैं, जो सामने हो उसको ही जान पाते हैं, सर्वसत्को नहीं जान सकते, पर ज्ञानमें ज्ञानकी ओरसे यह अपूर्णता नहीं पडी है। ज्ञान तो समस्त प्रमेयको जो कुछ भी सत् हो उस सबको जान लेता है। तो ज्ञानोंमें सारभूत ज्ञान सकल प्रत्यक्ष है जो समस्त पदार्थोंको एक साथ स्पष्ट बिना इन्द्रिय मनकी सहायताके केवल आत्मशक्तिसे जान लेता है।

निरपेक्ष पूर्वज्ञानके विकासका उपाय एकमात्र सहज ज्ञानस्वभावका अवलम्बन - अब साथ ही यह भी समझिये कि ऐसे सकल प्रत्यक्षका उत्पन्न करने का उपाय है अपने आत्मामें सहज सनातन स्वतः सिद्ध जो एक ज्ञानस्वभावमें ज्ञानस्वभावको जाने, मैं ज्ञानमात्र हूँ, इस प्रकार जो अपने ज्ञान वभावको जाने, अपने ही केन्द्रमें मग्न हो जाय तो यह सहज आत्मपरिज्ञान सकल प्रत्यक्षका कारण बनता है। इसमें सारभूत ज्ञान तो अपने ही ज्ञानस्वरूपका ज्ञान करना है। इसीमें ही शरण मिलता है, इसीमें समस्त अशान्ति दूर होती है। तो हम आप इस ज्ञानस्वभावकी उपासनाके प्रसादसे विशुद्ध ज्ञान उत्पन्न करें और ससारके दुखोंसे सदाके लिये छुटकारा पा लें, ऐसा पुरुषार्थ करें तो इसमें ही इस मनुष्य जीवनकी सफलता है।

अर्थापत्ति और अनुमानमें भेद सिद्ध करनेका प्रयास - अर्थापत्तिप्रमाणवादी यहाँ अपना मन्तव्य रख रहे हैं - साधनसे सपक्षदृष्टान्तमें प्रवृत्त हुए प्रमाणसे सर्वोपसंहाररूपसे अर्थात् व्याप्तिरूपसे अपने साध्यके अविनाभावपनेका निश्चय होता है और अर्थापत्तिका उत्पादन करने वाले पदार्थसे प्रकृत साध्यधर्मोंमें ही प्रवृत्त हुए प्रमाणसे सर्वोपसंहाररूपसे ग्रहण अर्थके अन्यथानुपपन्नत्व अर्थात् अविनाभावपनेका निश्चय होता है। यह अनुमान और अर्थापत्तिमें भेद है। इसका आशय यह है कि, जैसे यह अनुमान बना कि इस पर्वतमें अग्नि है धुवा होनेसे, जहा जहा धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है जैसे रसोईघर। इसमें साधन धूम पहिले रसोईघरमें माना और उससे

वहा अग्निका ज्ञान किया फिर व्याप्ति बनी उससे जहा जहा ध्रुवा होता है वहा वहा अग्नि होती है यह अविनाभाव बना फिर पर्वतमे साध्य अग्नि सिद्ध हुई । किन्तु अर्थापत्तिमे सीधे ही प्रमाणप्रसिद्ध अर्थमे अपने ही प्रकृतधर्ममि अदृष्ट अर्थके अन्यथानुपपन्नत्व का निश्चय हो जाता है । यह दोनोमे अन्तर है । इस कारण अर्थोक्तिका अनुमानमे अन्तर्भाव नहीं होता ।

अर्थापत्ति व अनुमानमे पार्थक्यकी आशङ्काका-समाधान—अर्थापत्ति और अनुमानके भेदकी आशङ्कापर आचार्य महाराज उत्तर देते हैं कि साधन सपक्षमे अन्वितमात्र होनेमे माध्यका गमक नहीं है किन्तु अविनाभावमे अथवा विपक्षमे अन्वित न हो इससे गमकनाकी दृढता होती है जैसे अनुमान बना कि बज्रलोह नेस्य है अर्थान् नोहेकी छेनीय उमपर लिखा जा सकता है पार्थिव होनेसे । तो यहा यह व्याप्ति साध्यावगमनमे समर्थ है कि जो लोहलेस्य नहीं होता है वह पार्थिव भी नहीं होता है । इसमे अन्तर्व्याप्तिका बल है जिसमे साध्यसिद्ध होता है । तात्पर्य यह है कि अन्यथानुपपन्नत्व सिद्ध हो तो साधन साध्यका गमक होता है । फिर सपक्षान्वयकी युक्तिसे क्या लाभ है, यदि कहो कि सपक्षानुगम न मानें तो साधन साध्यका कैसे गमक हो । इसका समाधान यह है कि जैसे अर्थापत्तिमे अन्यथानुपपत्तिमे अथ अदृष्ट तत्त्वकी सिद्धि करता है । इसी प्रकार साधन भी अन्यथानुपपत्तिसे माध्यका गमक होता है । इस तरह अर्थापत्ति अनुमान ही है ।

अविनाभावित्ताके लक्षणसे अर्थापत्ति और अनुमानमे अपार्थक्य—सपक्षानुगम व अननुगमका अनुमान व अर्थापत्तिमे भेद भी जचता हो तो भी इतनेमात्र से उसमे पार्थक्य नहीं कहा जा सकता है, अन्यथा कोई अर्थापत्ति तो पक्षधर्मसहित होती और कोई अर्थापत्ति पक्षधर्मरहित होती है तो ये ये भी दो प्रमाण अलग अलग हो जावेंगे । पक्षधर्मस्वरहित भी अर्थापत्ति होती है । जैसे नदीपूरको देखकर ऊपर दृष्टि हुईका ज्ञान किया तो यहा जिस क्षेत्रमे दृष्टि है वहा नदीपूर नहीं और जिस क्षेत्रमे नदीपूर है उस क्षेत्रमे दृष्टि नहीं । यहा पक्ष 'ऊपर दृष्टि हुई है' यह तो ऊपर अर्थापत्ति बताने वाला अर्थ याने नदीपूर कहा है । इससे अन्तगत सूक्ष्म भेद भी हो तो भी इतने मात्रसे अर्थापत्ति व अनुमानमे भेद नहीं माना जा सकता, क्योंकि, अभाव अविनाभावाके अर्थसे अन्य अर्थका ज्ञान होना यह मूल लक्षण अर्थापत्ति और अनुमान दोनोमे पाया जाता है । यद्यपि सपक्षानुगम अर्थात् दृष्टान्तोमे माध्य साधनका पाया जाना तथा विपक्षानुपपन्न अर्थात् विपक्षोमे साध्य साधनका न पाया जाना भी, अनुमानकी समीचीनताके साधक है तथापि यह सब सुगम अनुगम करनेके लिये विस्तारसे प्रतिपादन है, वास्तवमे तो जहा अन्यथानुपपत्ति पाई जावे वहा अनुमान प्रवृत्त होता है और ऐसे ही अन्यथानुपपत्ति प्रवृत्त होती है । इससे अर्थापत्ति अनुमानमे पृथक् नहीं है ।

शक्तिके अभावकी आशङ्का—अर्थापत्तिके उदाहरणमें यह बात कही गयी थी कि अग्निको देखकर अग्निकी शक्तिका परिज्ञान करना यह अर्थापत्ति प्रमाण होता है अर्थात् यदि शक्ति न होमी तो यह अग्नि जला कैसे देती ? अग्निमें जला देनेकी शक्ति है, इम अदृष्ट अर्थका ज्ञान अर्थापत्तिसे होता है। इसको सुनकर नैयायिक लोग जो कि पदार्थके समूहको कार्यकारी मानते हैं, पदार्थमें कोई शक्ति अलग है यह स्वीकार नहीं करते सो ही नैयायिक लोग, यह प्रश्न कर रहे हैं कि आगका स्वरूप तो प्रत्यक्षसे ही समझमें आ रहा है यह है—आग। अब उस आगके अलावा कोई उसमें अतीन्द्रिय शक्ति है इस बातको जाननेमें कोई प्रमाण नहीं है फिर अर्थापत्तिमें प्रमाणपना कैसे आ सकता है ? शक्ति कोई विशेष नहीं है, चीज है, चीज मिल गयी तो काम हो गया। उस शक्तिका अभाव कर रहा है यह नैयायिक सिद्धान्त। शक्तिके विषयमें नैयायिक लोग अपना मतव्य रख रहे हैं कि, पदार्थमें पदार्थ स्वरूप ही स्वयं शक्ति है। पृथ्वीमें पृथ्वीपनाका ही नाम शक्ति है और उस पृथ्वीपनेके सम्बन्धसे वे पृथ्वी आदिक कार्यकारी होते हैं। शक्ति अलग कोई चीज नहीं है। कई चीजोंके मेलमें कार्य बनता है, उसमें जो अन्तिम मेल है वह कार्यकारी होता है। जैसे बहुतसे सूत इकट्ठे हो गये फिर भी उससे कपडाका कार्य नहीं बनता जब तक कि अन्तिम ततुका संयोग न हो जाय। तो अन्तिम ततुका संयोग होना यही एक शक्ति है। शक्ति कोई अलग वस्तु नहीं है। यह नैयायिक सिद्ध कर रहा है।

सामग्रीसे ही कार्य होनेके हेतुसे शक्तिके अभावकी मान्यता—शक्तिके विषयमें कुछ लोग तो यह मान लिया करते हैं कि शक्ति कुछ अलग वस्तु है, वस्तु कुछ अलग है। जैसे कि आजके विज्ञानमें भी लोग ऐसा कहा करते हैं कि यह पदार्थ है, भौतिक पदार्थ यह अलग चीज है और शक्ति अलग वस्तु है। कोई लोग तो शक्ति को इतना पृथक् मानते हैं और कुछ लोग यह भी कह सकते हैं कि शक्ति न आँखों दिखती है न कुछ नजर आती है। जो पदार्थ है उस पदार्थका जो स्वरूप है, उस पदार्थ का जो भाव है वही शक्ति है। कुछ लोग इस तरह कहते हैं। तो यहाँ शक्तिका अभाव बताने वाले अपना मतव्य यह रख रहे हैं कि पदार्थका संयोग हुआ जिन तरह पदार्थोंका जुटना शुरू हुआ और, उसमें जो अन्तिम बात बनी उससे कार्य बना ही, शक्ति कुछ अलग नहीं है। जब कोई यह पूछेगा कि कार्य होना है और कुछ तथा पदार्थ है और कुछ। जैसे कपडा है वह तो है एक दूसरा पदार्थ और सूत ततु यह दूसरा पदार्थ है। तो एक पदार्थ दूसरे पदार्थकी शक्ति कैसे बन जायगा ? पदार्थका ही नाम यदि शक्ति है, शक्ति कुछ अलग चीज नहीं है तो जैसे कभी हवासे पानी बन जाता है तो एक पदार्थ क्या दूसरे पदार्थकी बिना शक्तिके बन गया ? तो इसके उत्तर में नैयायिक कहने हैं कि यह प्रश्न तो वहाँ भी रखा जा सकता है जो शक्तिको पदार्थ में मानते हैं और शक्तिसे अभिन्न मानते हैं। जब शक्तिसे अभिन्न पदार्थ हो गया तो पदार्थ कह लो या शक्ति कह लो। कोई अलग चीज तो नहीं रही।



शक्तिकी अनुपयोगिताका मन्तव्य - कदाचित् यह नहो कि शक्ति उन पदार्थोंका उपकार करती है पदार्थोंके भेदसे कार्य तो बनता है, पर उन पदार्थोंके मेल में एक ऐसी स्पीड आती है, उपकार होना है, वेग आता है कि कार्य होने लगता है। तो यह उपकार शक्तिने किया, अतीन्द्रिय शक्तिके द्वारा शक्तिमय पदार्थका उपकार किया जाता है। ता यहा पूछा है कि शक्तिमें जो शक्तिमान पदार्थका उपकार किया वह भिन्न है कि अभिन्न ? यदि भिन्न है तो उपकार करनेवाली शक्ति भी भिन्न है तो उसका भी अन्य शक्तिसे उपकार हुआ, इस तरह अनवस्था दोष आता है। जैसे रसोई बनती है, आग जलाया, बटलोहीमें पानी भरकर व चावल भरकर हूल्हेपर रख दिया तो चालव पक गए तो चावल सब चीजोंका सम्बन्ध रखकर बन गए। अब उसमें शक्तिकी क्या कल्पना करना ? देखने है रोज कि किन किन पदार्थोंका मेल करनेमें कौनसा काम बनता है, बनते जा रहे है काम। शक्तिकी क्या जरूरत ? ऐसा शक्तिको न मानने वाला सिद्धान्त कर रहा है।

अनुमान प्रमाणसे शक्तिकी सिद्धि- शक्तिका अभाव मानने वालोंकी शङ्काके समाधानमें आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि तुम शक्तिका अभाव कहते हो तो क्या इस वजहसे शक्ति नहीं मानते कि शक्तिको बताने वाला कोई प्रमाण नहीं है अथवा इस कारण तुम शक्तिको नहीं मानते कि वह शक्ति अतीन्द्रिय है। शक्ति बनानेवाला कोई प्रमाण नहीं है, यह बात तो तुम्हारी गलत है क्योंकि कायकी उत्पत्ति अन्यथा बन ही नहीं सकती, इस हेतुसे उत्पन्न हुए अनुमानसे शक्तिका ग्रहण होता है। यदि अग्निमें दाढ़क शक्ति नहीं होती तो अग्निमें जलानेका काम हो ही नहीं सकता था। एक आग है एक मिट्टीका डेना पडा है। मिट्टीके डेलेमें जलानेकी शक्ति नहीं है, आग में जलानेकी शक्ति है। मिट्टीका डेला क्यों नहीं जला पाता ? यह प्रश्न किया जाय तो क्या उत्तर दोगे ? उत्तर यही होगा कि उस मिट्टीके डेलेमें जलानेकी शक्ति नहीं है तो अनुमानसे शक्तिका सद्भाव सिद्ध होता है।

सामग्रीसे कार्य होनेमें भी शक्तिका चमत्कार यदि यह कहो कि शक्ति की बात ही नहीं है वहाँ, सामग्री कई मिल गयी उनमें कार्यकी उत्पत्ति हो गयी। ईंधन जल गया, इसमें शक्तिकी कौनसी तारीफ है ? तो उनको समाधान कराया जा रहा है कि हम सामग्रीका निषेध नहीं कर रहे, सामग्री इकट्ठी जुड़ेंगी तब कार्य बनता है यह बात सही है। सामग्रीका स्वरूप कार्यकारी है, किन्तु अमुक सामग्री अमुक प्रकार का कार्य करेगी, इसमें व्यवस्था शक्तिसं होती है। ईंधन मिला, आग मिली तो आग जल गयी, यह ठीक है रोज रोज देखते हैं, उसका हम निषेध नहीं करते किन्तु आग जलानेके कामका कारण बनता है इसमें हेतु क्या है ? प्रतिनियत सामग्री प्रतिनियत कार्यको करती है इसको अतीन्द्रिय शक्तिका सद्भाव माने बिना नहीं बताया जासकता।

सामग्री होनेपर भी प्रतिबधक द्वारा शक्तिप्रतिबध होनेसे कार्यका

अभावे कभी अग्निके पास कोई प्रतिबन्धक मण्डि रख दिया जाय कि फिर अग्नि जलानेका काम नहीं कर सकती। जैसे लोग किन्हीं समारोहोंपर ऐसा चमत्कार दिखाते हैं कि यह लो जलती हुई घघकती हुई लोहेकी साकलको भी हाथोंसे खींच रहे हैं फिर भी हाथ नहीं जलता। तो वह करता क्या है कि हाथमें कोई ऐसी जड़ीका रस लगा लेता है कि फिर हाथपर अग्नि भी रखले तो हाथ नहीं जलता। तो वहाँ अग्नि तो वही है वह जलानेका काम क्यों नहीं कर पाती? यदि सामग्री मिलकर कार्य किया करता है तो सामग्री तो मिली मिली है, फिर वहाँ आग क्यों नहीं जलाती? यो नहीं जलाती कि उस समय जो भी मण्डि रखी है या जो भी जड़ी-बूटीका रस पड़ा है उसने अग्निकी शक्तिमें रुकावट कर दी है। शक्ति माननी पड़ेगी। यदि शक्ति व शक्तिका प्रतिबन्ध मानोगे तो फिर यह बतलावो कि उस मण्डिने अग्निका स्वरूप मिटा दिया या सहकारियोंका स्वरूप। अग्निका स्वरूप तो ज्योंका त्यों दिख रहा है? क्यों नहीं फिर ईंधनको वह आग जलाती? तो बात वहाँ यह हुई कि उस मण्डिने अग्निकी शक्तिका प्रतिबन्ध कर दिया। सहकारी भी सब मौजूद है, ईंधनका समय ग है, घघकती हुई अग्नि पासमें पड़ी है, सब कुछ है फिर क्यों वह आग काम नहीं कर रही है? यो नहीं कि उस मण्डिने शक्तिकी रुकावट कर दी।

शक्ति और शक्त्युत्पत्ति — पदार्थोंमें शक्ति पड़ी हुई है। जीवमें ज्ञानकी शक्ति है, वह जानता है। ये चौकी आदिक पदार्थ क्यों नहीं जानते, जीव ही क्यों जानते? अरे, जीवमें ज्ञानकी शक्ति पड़ी है और जीवोंमें भी जो ऐसी विभिन्नताएँ देखी जाती हैं कि अमुक जीव कम और अमुक जीव अधिक जानता है तो वहाँ कौनसा अन्न आ गया? एक शक्तिके विकासका अन्तर है। शक्तिमें डिग्रियाँ होती हैं जिसे अविभाग प्रतिच्छेद कहते हैं, उसके अंश। जैसे बुखारमें अंश पड़े रहते हैं, इसमें १०१ अंशका बुखार है, इसमें १०२ अंशका है। अच्छा बतावो कि किसीके १० अंशका बुखार भी होता है क्या? ९६ डिग्रीसे कम तो बुखार होता ही नहीं है। ९५ डिग्री बुखार हो या उससे और कम हो तो फिर जीवित ही नहीं रहता। तो यद्यपि किसी ने अंशका बुखार नहीं देखा, ९०-९० अंशका बुखार नहीं जाना लेकिन वह जो १०० अंशका बुखार है उसमें जो इस प्रकारका माप है उसके अंश वन जायें तो एक करके ऐसा १०० अंश बुखार है यह कहा जाता है।

शक्तियोंके लोकदृष्टान्त — दूधमें चिकनाई होती है बकरीके दूधमें कम चिकनाई होती है, गायके दूधमें उससे अधिक, भैंसके दूधमें उससे अधिक और गायके दूधमें सबसे अधिक। तो उनमें अन्तर क्या पड़ा? चिकनाईका अंश बढ़ गया। और, बताने वाले कहते भी हैं कि इस दूधमें १०० अंश चिकनाई है इसमें १५० अंश चिकनाई है, इसमें २०० अंश चिकनाई है। तो शक्तिके अंश होते हैं। और उन अंशों का विकास जैसे होता है तैसे पदार्थमें कार्य बनता है। शक्तिका लोप नहीं किया जा

सकता है। एक मनुष्य बहुत अधिक बोझ उठाकर फेंक देता है और एक मनुष्य ५ मेर बोझ नहीं उठा पाता, तो क्या अन्तर आ गया ? वह अन्तर है एक शक्तिका। शक्ति सभी पदार्थोंमें हुआ करती है। अभी इस तत्त्वर ८ आदमी बैठना चाहे तो बैठ सकते हैं क्योंकि नया है, पर २०-२५ वर्ष बाद जब कि यह दुन आयगा, पुराना हो जायगा तो फिर इसमें दो चार आदमी न बैठ सकेंगे। बैठेंगे तो वह भूट दूट जायगा। तो अब क्या होंगा ? इसकी शक्तिमें अन्तर आ गया। शक्तिके अब कम हो गये। तो शक्ति माने बिना पदार्थ कार्य कर सकेगा यह बात नहीं घटायी जा सकती।

सामग्री होनेपर भी प्रतिबन्धक व उत्तम्भकके सद्भावके प्रभावसे अक्तिकी सिद्धि पदार्थ हैं और वे निरन्तर परिणामते रहते हैं। उनमें उस प्रकार के परिणामनकी शक्ति पायी जाती है जिससे पदार्थ भिन्न-भिन्न काम कर रहे हैं तो वे सब पुद्गल। भौतिक। उनमें यह बात कही गयी कि यह पदार्थ इस तरहका काम करे, यह पदार्थ इस तरहका काम करे, उनमें उस प्रकारकी शक्ति पायी जाती है। तो केवल इतना माननेसे काम न चलेगा कि चीजे इकट्ठी हो गयी तो कार्य बन गया, शक्ति नामकी कोई चीज नहीं है। अगर चीजोंके मिलनेसे ही कार्य बन जाता है, उम में शक्तिकी कोई बात नहीं मानी जाती है तो जब अग्नि घबकती है, ईंधन भी पडा हुआ है, यहाँ कोई प्रतिबन्धक मणि वगैरह रख देनेसे उस ईंधनको वह अग्नि क्यों नहीं जलाती ? क्या उम मणिने या उस जडी वूटीके रसने उस अग्निका स्वरूप मिटा दिया या उम सहकारीका स्वरूप मिटा दिया ? नैयायिक कहते हैं कि उस प्रतिबन्धक मणिने न तो अग्निका स्वरूप मिटाया और न सहकारी का, किन्तु अग्निका स्वभाव ही विकृत कर दिया, इसलिए अब जलानेका कार्य नहीं बनता। जैसे पानी बर्तन आग आदि सभी चीजें इकट्ठी हो तो चावल पक जाते हैं, कार्य बन जाता है। तो जैसे यहाँ सामग्री है इसी प्रकार एक सामग्री यह भी है कि अग्निका स्वभाव मिटाने वाली प्रतिबन्धक चीजका अभाव भी हो वह भी एक सामग्रीमें सामिल है क्योंकि प्रतिबन्धक वस्तुके अभाव बिना अग्नि कार्य नहीं कर पाती। तो इस सिद्धान्तने यह कहा है कि जैसे सब चीजें इकट्ठी होती है तब कार्य बनता है तो एक कारण यह भी और होना चाहिये कि एक चीजमें बाधा डालने वाली जो दूसरी चीज है, वह भी पास न हो तो कार्य बनता है। तब उनसे पूछा जा रहा है कि ऐसी भी हालतमें कि अग्नि आदिक सब सामग्री हैं और प्रतिबन्धक मणि पासमें रखी है तो अग्नि कार्य नहीं कर पाती। एक मणि यदि उत्तम्भक और पासमें रख दे तो आग कार्य करने लगती है। तो उत्तम्भक मणिके रख देनेपर वह कार्य न होना चाहिए पर होता जरूर है इससे यह बात बतलाना व्यर्थकी है कि सामग्री इकट्ठी हो जाय यों काम होगा। और सामग्री इकट्ठी मिलनेपर काम तो होता है, पर उस सामग्री में उम प्रकार काम करनेकी शक्ति है तब कार्य होता है। शक्ति न हो तो पदार्थ कार्य करनेमें समर्थ नहीं है।

शक्तियोंके कारण पदार्थ व्यवस्था— शक्तियोंका नाम जैन सिद्धान्तमें गुण रखा है आत्मामे कितनी शक्तियां हैं ? जाननेकी शक्ति, देखनेकी शक्ति, वही रमनेकी शक्ति, ये सारी शक्तियां इस आत्मामे मौजूद हैं पुद्गलमे कुछ अन्य जातिकी शक्तियां हैं, रूपशक्ति है जिससे इसमे रूप उत्पन्न होता है। रसकी शक्ति है, स्पर्शकी शक्ति है, गंधकी शक्ति है इस प्रकार अनेक शक्तियां इस पुद्गलमे हैं और, इन्हीं शक्तियोंके कारण यह भेद पडता है कि यह अमुरु जातिका पदार्थ है। यदि शक्ति न मानी जाय तो सारा विश्व 'एकान्तात्मक' हो जायगा ये न्यारे-न्यारे पदार्थ कुछ न रहेंगे। ये पदार्थ जो न्यारे-न्यारे समझमे आ रहे हैं, यह रूई है यह मक्खन है, यह आग है, यह पानी है, यह पलङ्ग है, यह पुस्तक है, ऐसी जो न्यारी-न्यारी बातें समझमे आ रही हैं वे इसी कारण तो हैं, ये न्यारे-न्यारे पदार्थोंकी शक्तियां भिन्न-भिन्न हैं, सबका अलग-अलग स्वरूप है सबमे अलग-अलग काम करनेकी शक्ति है।

पर्यायशक्तिकी प्रकटरूपता— शक्ति पदार्थमे दो प्रकारसे रहती है एक तो शाश्वत शक्ति (श्रोत्र शक्ति) और एक पर्याय शक्ति। जो पदार्थ जिस हालतमे है उस हालतमे जहां शक्ति रह सकती है वह उसी हालत तक रहेगी। पर्याय मिट्टी कि उस प्रकारकी शक्ति भी मिट्टी। जैसे मनुष्यमे शक्ति नाना प्रकारके हिसाब आदिक काम करने की है और यह ही मनुष्य मर कर यदि पेड़ होगया तो जीव तो वह ही है, क्या वह भी हिसाब क्रियाब लगाता रहेगा, क्या वह भी यहाँ की जैसी व्यवस्थाएँ बना सकेगा ? तो पर्याय शक्ति पर्याय तक रहती है, पर उन सब पर्यायोंमे भी मूलभूत शक्ति पदार्थमे सदा काल रहती है ? न उस तरहकी शक्ति भी रही पेड़मे, पर यह शक्ति तो उसमे पायी जाती कि जड़को मिट्टी मिले पानी मिले तो जड़से ही खींच खींच कर वे अपना सारा आहार पानी ले लेते हैं। यह शक्ति मनुष्यमे नहीं है कि परोमे मिट्टी पानी लगा दे तो सारे शरीरमे भोजन चला जाय यह बात इस पर्यायमे नहीं है। तो जिस पर्यायमे जो बात हो सकनेकी है वह बात उन पर्याय तक है।

उल्टा वृक्ष—अरे देख तो जरा, यह मनुष्य एक उल्टा पेड़ है पेड़की जड़ नीचे होती है पर मनुष्यकी जड़ ऊपर है जड़ तो एक हंती है और उसके बाद फिर शाखाये फूटी हैं। हाथ पैर तो शाखा हैं मनुष्यके, जड़ यह शिर है और वह पद्धति भी देख लो कि पेड़ जड़से आहा लेते है तो मनुष्य शिरने आहार लेते हैं। मुखसे आहार लेते हैं। जो जड़से आहार इस उल्टे पेड़ने भी लिया और सीधे पेड़ने भी लिया। ऐसी ही बातें देखकर धूँकि यह जीव ही ब्रह्मस्वरूप है और जीवोंमे श्रेष्ठ जीव मनुष्य है सो ब्रह्मका स्वरूप कुछ लोगोंने ऐसा बताया है कि इसकी जड़ ऊपर है और नीचे शाखाये है वेदका एक वाक्य है कि उस ब्रह्मकी जड़ तो ऊपर है और शाखाये नीचे हैं। यह इसीका ही तो वर्णन है। जीवोंमे श्रेष्ठ जीव मनुष्य है और मनुष्यका आकार ऐसा है कि इसकी जड़ तो ऊपर है जिससे यह भोजन पान करता है और शाखाये नीचे लटक रही है।

शक्तिका प्रकट प्रभाव — जिम पर्यायमे जिस प्रकार होनेकी शक्ति है उस पर्यायमे वंसा ही हो सकता है । तो कुछ शक्ति पर्यायके साथ रहती है और कुछ शक्ति द्रव्यमे शाश्वत रहा करती है । शक्तिका लोप नहीं किया जा सकता । इतने बड़े बड़े काम चल रहे हैं । एक यही ले लो — इजन कितनी बड़ी रेल गाडीको खींच रहा है, उसमे जो स्टीम घना है उस म्डीममे इननी शक्ति है कि इतने बड़े वजनको खींच दे कि जिस वजनको ५० हाथी मिलकर भी नहीं खींच सकते । तो ये सब चीजें शक्तिके चमत्कारकी दिख तो रही है, शक्तिका कैसे अभाव किया जा सकता है ? कोई धानु परिमाणमे बहुत छोटी है मगर उसमे वजनकी शक्ति, गम की शक्ति कार्यकी शक्ति अधिक है । कोई कितनी ही धानु वजनके परिमाणमे बड़ी है और उसमे शक्ति कम है तो ये सब पर्यायोकी अपनी अपनी भिन्न भिन्न शक्तियाँ हैं ।

शक्तियोंका विचित्र प्रभाव — उन शक्तियोंमे भी एक दूसरेकी शक्ति मिटा दे, प्रतिबन्ध कर दे ऐसी भी शक्तियाँ हैं । अग्निमे जलानेकी शक्ति है, ईंधनको जला देगी । अग्निके पास प्रतिबन्धक मरिण रख दे तो अग्नि जल नहीं सकती और उसके पास उत्तममक मरिण रखदे तो वह जलनेका काम करती है । एकने शक्ति रोकना और एकने शक्ति रोकने वालेको रोकना तो कार्य होने लगा । तो यह कैसी विचित्र शक्ति है और यह सारा जगन शक्तिका ही तो खेल है । जितने वैज्ञानिक चमत्कार आज चल रहे हैं — राकेट वेनारका तार, रेडियो प्रोग्राम, ये सब क्या हैं ? सब शक्तियोंका ही जमाना है । तो पदार्थमे ऐसी भिन्न भिन्न अनेक शक्तियाँ होती हैं, उन शक्तियोंका अनुमान किया जाता है ।

अर्थापत्तिका अनुमानमे अन्तर्भाव और अनुमानकी परोक्षरूपता — अर्थापत्ति प्रमाणवादी तो यह कह रहे हैं कि शक्तिका ग्रहण अर्थापत्तिने किया, उसपर जैन शासन यह कह रहा है कि उन शक्तिका ज्ञान अनुमानमे होता, जिसे तुम अर्थापत्ति कहने हो, अर्थात् अगर जलानेकी शक्ति न होती तो आग जला नहीं सकती थी । इस बुनियादपर शक्तिका ज्ञान हुआ तो इसी बुनियादपर तो अनुमान बनता है, इस-लिए शक्तिका अनुमान किया गया है । अर्थापत्ति कोई जुदा प्रमाण नहीं है । अभी यहाँ अनेक प्रमाण बताये जा रहे थे कि आगम भी प्रमाण है, अर्थापत्ति भी प्रमाण है, अनुमान भी प्रमाण है, अभाव भी प्रमाण है । सभी प्रमाणोंको कुछ जैन शासन की ओरमे कुछ अन्य शासनोंकी ओरमे बताया जा रहा था । अब उन सब प्रमाणों को प्रत्यक्ष और पर.क्षमे अन्तर्भाव करनेके लिये यह सब बताया जा रहा है कि अमुक प्रमाण अमुकमे अन्तर्भूत होता है और वह परोक्ष है या प्रत्यक्ष ? अर्थापत्तिका अनुमानमे अन्तर्भाव है और यह ज्ञान परोक्ष, ज्ञान है, इस प्रकार ज्ञान सब दो भागोंमे बंटे है । कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है जो कि स्पष्ट जानता है । कोई ज्ञान परोक्ष है जो कि अस्पष्ट जानता है । इस प्रकार आत्माके ज्ञान स्वरूपके विकास इन दो ढङ्गोंमे हो रहे हैं ।

शक्तिमान सामग्रीसे कार्य निष्पत्ति—अर्थपत्ति अथवा अनुमान प्रमाणसे पदार्थोंकी शक्ति सिद्ध हूँती है। प्रत्येक पदार्थ शक्तिमान है और उस शक्तिके ही आधारपर पदार्थ काय किया करते हैं, किन्तु नैयायिक लोग पदार्थमें शक्ति नहीं मानते। उनका कथन है कि पदार्थ मिल गये तब कार्य होने लगा। शक्तिके माननेकी क्या जरूरत है। आग रंधन मिल गये तो जलने लगा। अब उसमें किसी अतीन्द्रिय शक्तिकी क्या कल्पना करना। उनके समाधानके लिये यह बताया गया है कि यदि एक सामग्रीका मिल जाना ही कार्यको करने वाला है, उसमें शक्ति कुछ नहीं मानी जाती तो फिर यह बतावो कि जिस समय अग्निके पास प्रतिबधक मण्डि रख दी जाय तो अग्नि कार्य क्यों नहीं करती? प्रतिबधक उसे कहते हैं जो सब कुछ सामग्री मिल जानेपर भी कार्य न होने दे। जैसे कोई मन्त्रवादी मन्त्र पढकर पदार्थके कार्य करने की शक्तिको न होने दे तां ये सब प्रतिबधक कहलाते हैं। इसपर उनका उत्तर था कि सामग्रीका मिलना कार्यकारी है तो उसी सामग्रीमें यह भी एक सामग्री कहलाती है कि प्रतिबधकका वहा अभाव है। तब उन्हें फिर समाधानमें कहा गया कि प्रतिबधक भी मौजूद है, सामग्री भी मौजूद है और एक उत्तम्भन मण्डि और रख दी जाय, उत्तम्भक उसे कहते हैं तो प्रतिबधकका अभाव नहीं है, वह मण्डि भी मौजूद है फिर कार्य क्यों नहीं हो रहा है ?

शक्तिके द्वारा ही प्रतिबधकत्व व उत्तम्भकत्वकी सिद्धि—बात वहा यह थी कि प्रतिबधक मण्डिने अग्निकी शक्ति रोकी थी और उत्तम्भक मण्डिने फिर प्रतिबधककी शक्ति रोकी तो अग्नि अपना कार्य करने लगी, पर ऐसा न मानकर एक अभावको ही सामग्री माना जा रहा है। इसपर कहा जाता कि चलो अभाव भी एक सपकारी सामग्री नहीं अब यह तो बतलावो कि प्रतिबधक वस्तु और उत्तम्भक वस्तु दोनोंका अभाव होनेपर अर्थात् दोनों ही न हो तो अग्नि अपने कार्यको करती है कि नहीं करती? नहीं करती यह तो कह नहीं सकते क्योंकि प्रत्यक्षमें हर जगह देखा जा रहा है कि आग है तो वह रोटी पका देती, चीजोंको जला देती। यदि कहो कि प्रतिबधक और उत्तम्भक मण्डि मन्त्रके अभाव होनेपर अग्नि अपना कार्य करती है तो उत्तम्भकका अभाव कार्यकारी हुआ या प्रतिबधकका अभाव या उनमेंसे किसी एकका अभाव या दोनोंका अभाव? यदि कहो कि दोनोंका अभाव कार्यकारी है तो दोनों ही न हो तब कार्य होना चाहिए। पर उत्तम्भक रखा और कार्य हो जाता है। यदि कहो कि एकका अभाव कार्यकारी है तो किसका अभाव कार्यकारी है। यदि कहो कि प्रतिबधकका अभाव कार्यकारी है तो प्रतिबधकके होनेपर कार्य क्यों हो गया? यदि कहो कि उत्तम्भकका अभाव कार्यकारी है तो उत्तम्भकका अभाव है और प्रतिबधक मौजूद है तब कार्य हो जाना चाहिए। मतलब यह है कि शक्ति सीधा मान लो तो सारा कार्य प्रबध समस्या हुलभ जाती है। पदार्थमें शक्ति है। उस शक्ति का प्रतिबध कोई करे तो कार्य नहीं हो सकता। उस शक्तिका अनुमान

प्रमाणसे ग्रहण होता है ।

तुच्छाभावमे सहकारीत्वका अभाव प्रसंग तो यह है अर्थात्शक्तिका अभाव अनुमानमे बतानेका, किन्तु प्रसंगवश विषय छिड़ गया कि शक्ति वास्तवमे पदार्थमे है अथवा नहीं ? प्रतिबन्धका अभाव कार्यमे सहकारी माना है तो वड़ कौन सा अभाव सहकारी है ? अभाव होते हैं चार । प्रागभाव प्रध्वसाभाव इतरेतराभाव, और एक सर्वथा अभाव । तो प्रतिबन्धकका प्रागभाव कार्यकारी यो नहीं है कि फिर प्रतिबन्धक हट जानेपर वह तो प्रध्वस बन गया, फिर कार्य न होना चाहिए । और प्रध्वसाभाव यो कार्यकारी नहीं कि जब प्रतिबन्धक भी न था, प्रागभाव था तब कार्य न होना चाहिए था । इतरेतराभाव तो सदा है चाहे प्रतिबन्धक उत्तम्भक दोनो कहीं हों । जब प्रतिबन्धक भी सामने है और उत्तम्भक भी सामने है या भिन्न भिन्न स्थानमे है, इतरेतराभाव तो है ही तो प्रतिबन्धकमे उत्तम्भक नहीं और उत्तम्भकमे प्रतिबन्धक नहीं तब कार्य हो जाना चाहिये या न होना चाहिए । यह सब व्यवस्था एक शक्ति माने बिना नहीं हो सकती । बात यही सही है कि जहाँ अन्वयव्यतिरेक कार्यके साथ लगा हो वह अभाव वहाँ सहकारी है । और प्रकारमे अभावकी व्यवस्था बन ही नहीं सकती ।

शक्तिवैचित्र्यका दर्शन—पदार्थ है उसमे शक्ति है और उस शक्तिका निरन्तर कोई न कोई परिणामन चलता है चाहे उसका कम विकास हो या अधिक निरन्तर शक्ति रहती है और उस शक्तिका विकास भी कुछ न कुछ रहा करता है । शक्ति नहीं है तो पदार्थ भी कुछ नहीं है । पदार्थ क्या अशक्त है । किसी कामके करनेमे सामर्थ्य नहीं है क्या ? काम हो रहे हैं क्या ये सामर्थ्य बिना हो रहे हैं । शक्ति है और उन शक्तिसे ही सारी ससारकी व्यवस्था नीति व्यवस्था, आत्माके परिणामनकी व्यवस्था सब कुछ उसीके आधारपर है । शक्ति न मानने वालो यही बतावो अच्छा कि अग्नि वही है, मनुष्य बहुतरसे सड़े हुए हैं, उस अग्निके सम्पर्कमे एक भ्रमवादी किसी पुरुषके प्रति मत्र पढता है और वह अग्नि उसपर असर नहीं कर पाती क्षेपोपर असर कर देती तो यह भेद कहाँसे आया कि वही अग्नि उस ही समय दूसरेको तो जला दे और जिसपर मत्र किया है उसे न जलाये ? यह भेद कैसे पड गया ? यदि सामग्रीसे ही कार्य बने तो सामग्री दोनोके लिये एकसी है, यह भेद बना क्यों ? कोई पूछे जैन शासन आदियोसे भी कि तुम बतावो क्यों भेद बना ? भेद यो बना कि वस्तु अनेक शक्त्यात्मक होती है । यदि उनमेंसे किसी शक्तिका किसी पुरुषके प्रति किसी मत्र द्वारा अगर प्रतिबन्ध कर दिया तो अन्य शक्तिका प्रतिबन्ध तो नहीं हुआ । उसीके प्रति ही शक्तिकी रुकावट की गई है, इस कारण बहा कार्य नहीं करती और और चीजें जला देती है । तो अभाव सहकारी कारण है यह बात नहीं बनती ।

शक्त पदार्थसे ही कार्यनिष्पत्ति—अभाव नामक कोई तत्त्व ही नहीं है ।

जिनने भी अभाव माने जाते हैं, कहे जाते हैं वे सब किसी वस्तुके सङ्करूप होते हैं । अभाव कोई तत्त्व नहीं । अगर अभाव वास्तविक चीज हो तो अभाव सामान्य सहित होगा, और जो सामान्य सहित होता है वह द्रव्य होगा या गुण होगा या क्रिया होगी, नैयायिक सिद्धान्तके अनुसार दोषापत्ति की जा रही है । यह बात अयुक्त है कि प्रति-वधक न हो और सामग्री मिल जाय तो कार्य बन जाता है, उसमें अतीन्द्रिय शक्तिकी अपेक्षा नहीं होती । जहाँ उस ही पदार्थसे केवल कार्य नहीं होता वहाँ दूसरा पदार्थ सहायक होता है । जैसे केवल आग ईंधनको जला देनी है पर केवल सूत कपडेको नहीं बना देता, उसके लिए अनेक सामग्री चाहिएँ । यह सब असङ्गत है, क्योंकि ऐसा होने पर भी सर्वत्र शक्ति कार्य करती है । अन्यथा यह बतलावो कि सूत तो जो सड़ गया वह भी है पर उससे कपडे क्यों नहीं बन जाते ? यही तो कहोगे कि अब उस सूतमें ताकत नहीं रही । तो ताकतका ही नाम तो शक्ति है । शक्ति बिना कुछ पदार्थ नहीं है कपडा बहुत जीर्ण शीर्ण हो जाय, पकड़ते ही फटने लगे तो फिर वह काममें तो नहीं लिया जा सकता, अथवा कोई कपडा जल गया, जलनेपर भी वह मानो कपडेकी तरह ही पड़ा हुआ है तो वह काममें तो नहीं लिया जा सकता । उठाते ही वह बिगड़ जायगा, वह तो राख है केवल सकल रह गयी, तो क्यों नहीं उसका उपयोग होता कि उसमें शक्ति ममाप्त हो गयी । तो शक्ति बिना पदार्थ कुछ करनेमें समर्थ नहीं है ।

शक्तिका अभाव माननेके दुराग्रहमें अदृष्ट व ईश्वरत्वका भी लोप—  
 अगर शक्ति नहीं मानते तो फिर अदृष्ट भी मत मानो । जैसे कहो कि भाग्य (पुण्य) है क्या ? जिमको जो कुछ मिल गया सो मिल गया । महल मिलना आज्ञाकारी पुत्र होना, स्त्री होना, ये सारी बातें हो गयी ठीक हैं, उसके सिवाय और कुछ अदृष्ट नहीं है, तो अदृष्ट भी न रहा, पुण्यका भी अभाव हो गया और फिर ईश्वरका भी अभाव मान लो । नैयायिक लोग ससारकी सृष्टिमें ईश्वरको कर्ता मानते हैं, कारण मानते हैं, तो आखिर ईश्वर भी तो अदृष्ट है, दिखता भी नहीं, जो कुछ दिख रहा है, जो पदार्थ का पुञ्ज है वह अपने आप कार्य कर रहा है । पानी वर्षा तो जमीन गीली हो गयी, घास उगी, ये सारे काम अपने आप हो रहे हैं, फिर ईश्वर माननेकी क्या जरूरत है, पुण्यके माननेकी भी क्या आवश्यकता है ? यदि कहो कि इसके बिना व्यवस्था नहीं बनेगी तो ऐसी ही शक्तिकी बात है । शक्ति माने बिना कार्यकी व्यवस्था नहीं बन सकती ।

शक्तिके अविश्वासमें उद्धार असम्भव — जो कार्य होता है वह अपने विशिष्ट धर्मसे सहित कारणसे ही होता है, केवल सहकारी कारणमात्रसे नहीं होता । जैसे मुख होता तो उसमें पुण्य कारण है पुण्य कर्म बँधा हो, पुण्य भाव किया हो तो मुख हो सकता है, अदृष्ट कारण है । ऐसे ही जितने भी कार्य हैं ये सारे के सारे कार्य नव शक्तिको सिद्ध करते हैं । शक्ति यद्यपि अतीन्द्रिय है, आँखोंसे नहीं दिखती, इन्द्रिय



से नहीं पहिचानी जाती, किन्तु शक्ति का अभाव नहीं है। केवल शक्तियों ही दिये, इतना ही तो पदार्थ नहीं है। प्राणमये, बुद्धिमये, अनुमानमये भी तो जाना जाना है वह भी पदार्थ है। जो शक्तिपर विश्वास नहीं करते उन लोगोंका जीवन धर्म ध्रुवमये दूर रहता है। किमलिए अच्छा काम करें ? जब जैसा होना है हो जाता है। जो शक्तिकी श्रद्धा नहीं रखते उन्हें विश्वास ही हो जाता है। अपने आपके आ माको शक्ति का जिसे विश्वास नहीं है वह नीचे घृणित कार्योंमि दूर हो ही नहीं सकता। अरे मैं तो प्रभुकी तरह अनन्त ज्ञान अनन्त दर्शन अनन्त सुखका स्वरूप वाला हूँ। मुझमे तो दुःखका नाम ही नहीं है। मेरेमे तो वह सामर्थ्य है कि सर्वविशुद्ध होकर त्रिष्टकको जान जाऊँ फिर भी रक्ष मात्र भी क्षाम न हो सके। अपनी शक्ति का जहा विद्वान्म नहीं है वहा यह छोटे कामोंसे हटकर आत्माके हिन वाले काममे कैसे लगेगा।

ज्ञानशक्तिके अश्रद्धानमे समार बन्धन अनादि कालसे यह जीव कायर स्थितिमे बना हुआ है, फर्म बन्धन चला आ रहा है ये ही ये काम करता चला आया, ग्राह्य किया, भय किया, कामसेवन किया, परिश्रमे तृप्त किया ये ही काम न ता चला आया यह जीव, उरुमे यह कायर बना हुआ है। इसकी कायरता हटे इसका उपाय अपनी शक्तिका विष्वासा है। नहीं है शक्तिका विश्वास तो इन कायरता को क ई दूर नहीं कर सकता। विशुद्ध ज्ञानमे अद्भुत शक्ति है यह जीव अपने ज्ञान-स्वरूप दृष्टि नहीं दे रहा, इसका विष्वास नहीं कर रहा, इनको नहीं अपना रहा तो बाह्य पदार्थोंमे दृष्टि उलझ जानेसे इसके व्यर्थके सङ्कट बढ गए। अपने आपके वाग्मे नोचिये कि यह मैं जीव सबसे निराला विरकुल अकेला अपने ही स्वरूप सत्त्व रखने वाला अपने आपके परिणामनसे ही परिणामने वाला एक स्वतंत्र पदार्थ हूँ। इस आत्मा का किसी भी अन्य जीवसे कुछ सम्बन्ध नहीं है। बाहरी पदार्थोंका सग तो यह साग धोखा है।

सर्व जीवोंमे शक्तिसाम्य—सभी जीव एक समान हैं। किसी जीवका किसी जीवके साथ कोई वैरल्य नहीं है। सभी चैतन्यस्वरूप हैं, सबमे ज्ञान और आनन्द पया जाता है। सभी जीव रूप, रस, गंध, स्पर्शसे रहित हैं। सबमे ज्ञानप्रकाश है। सभी जीवोंका स्वरूप एक है, लेकिन मोहका कैसा अथेरा छाया है कि यह जीव किसी ने राग करता है और किसीमे द्वेष करता है। किसीका अपना मानता है और किसी का गैर भाता है। अरे ! किसने राग करना न किसमे द्वेष करना। धरमे बसने वाले जिन दो चार जीवोंमे राग किया जा रहा है ये भी तो जैसे ही जीव हैं जैसे कि जगत्के अन्य जीव हैं। स्वरूपकी दृष्टिसे सभी जीवोंमे समानताका भाव लाइये। उस शक्तिका विश्वास किये। वह शक्ति सबमे समान है। चेतना शक्ति, जिसको भूलकर यह जीव अनादिकालसे अत्र तक चारों गतियोंमे भटक रहा है। जिस चैतन्य शक्तिमे यह स्वयं तन्मय है उस शक्तिका श्रद्धान रखिये। बाह्य पदार्थोंमे किसीमे भी अपनी रुचि न बनाइये।

वाह्य पदार्थकी रुचिमे सकटविस्तार—भैया । परमे विश्वास न बनाइये, जो पदार्थ जिसको जितना अधिक प्यारा है वह पदार्थ उसका उतना ही अधिक वैरी है, अनिष्ट करने वाला है । खूब निर्णय करके देख लो, मोहमे लगता है ऐसा कि यह मेरा बहुत प्यारा है । अरे वह प्यारा आपका हिन क्या कर रहा है ? आपको कुछ शान्ति दे रहा है क्या ? वह तो आपकी अशान्तिका ही कारण बन रहा है । लोग कहते है कि आपका उदय होता है तो कुपूत पैदा होता है । किन्तु यह तो बतावो कि कुपूतसे आपको कुपूत होनेके कारण राग नही रहता, उसमे प्रेम नही रहता, उससे उपेक्षा हो जाती है । और, कभी कभी तो इतना आप कर सकते है कि ऐलान करदे, गजटोमे प्रकाशित करदें कि मेरा इससे कोई वास्ता नही, यह कोई गलत कार्य करे तो खुद जिम्मेदार है । आप देखो सभी सङ्कटोसे बचे हुए हैं, पर घरमे यदि सुपूत होजाय बडा आज्ञाकारी, कलावान, विनयशील अगर पुत्र उत्पन्न हो जाय तो उस पुत्रके लिये आप जीवनभर कितना कष्ट सहकर पालन-पोषण करेंगे । आप यह निर्णय बनायेंगे कि हमारी चाहे कुछ भी हालत हो, हम चाहे हीन परिस्थितिमे रह जायें पर इस पुत्र को मैं सर्वोन्नत बनाऊंगा । फिर आप उन पुत्रको धनिक बनानेमे, योग्य समर्थ बनानेमे सारे जीवनभर कष्ट सहने है । तो कष्टकी दृष्टिसे यह बतलावो कि कुपूतके कारण आपको अधिक कष्ट भोगना पडा या सुपूतके कारण ? कहते हैं कि पापके उदयसे कुपूत हुआ, पर पाप नाम है किसका ? पाप नाम है मोहका । कुपूतमे आपका मोह ज्यादा नही हो पाता और सुपूतमे आपका मोह अधिक बढ़ता है तो पाप सुपूतके सम्बन्धमे बढा या कुपूत के ?

अदृष्ट फल —यह वस्तुके स्वरूपकी बात कही जा रही है । ससारका ढङ्ग तो इस प्रकार है कि जिसके पुण्यका उदय हे उसकी सेवाके लिये अनेक लोग निमित्त बनते है पुण्यका उदय है तो कोई किसी बालकको पैदा होते ही कही छोड आये तो भी दूसरा कोई ऐसा मिल जाय जो कि आपसे भी बढकर उसकी सेवा करेगा तो इस अदृष्टका पुण्यका (भाग्यका) कौन मना कर सकता है ? यहा जो ये भेद नजर आते कोई श्रीमान है कोई गरीब है, कोई यशवान है, कोई यश रहित है किसीका सम्मान है किसीका अपमान है, इन सब बातोमे कोई आन्तरिक कारण तो है । और वह आन्तरिक कारण है कर्म । कर्मोकी विचित्रता है । जिसके जिम ढङ्गका उदय है उसके उस ढङ्गकी व्यवस्था बनी हुई है । जो देश साम्यवादके लानेका प्रयत्न रख रहे हैं उन देशोमे भी चाहे लूट-मार करके धनकी अपेक्षासे समता बना दे, किसीको न रहने दे धनी, धनिकोसे छुडाकर गरीबोको बाट दे, परन्तु उस देशमे भी किसीकी इज्जत है, कोई चपरासी है कोई मन्त्री है, किसीको सलामी दी जा रही है, कोई सलामी कर रहा है, इस बातको कोई भेट सकता है क्या ? किसी भी देशमे हो अदृष्टको कोई समाप्त नही कर सकता, अर्थात् अदृष्टका कोई निषेध नही कर सकता । है वह अदृष्ट । हाँ योगीजन उस अदृष्टका विनाश करके भाग्य कर्मसे दूर होकर विशुद्ध परमात्मा बन

जायें तो यह भी एक तत्त्व है पर शक्ति सर्वत्र है। शक्तिवा प्रपन्नाप करके पदार्थकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती।

विशिष्ट शक्ति बिना मात्रसामग्रीसे कार्यकी अनिष्पत्ति जो लोग पदार्थमें शक्ति नहीं मानते उन्होंने यह भी कहा था कि शक्ति क्या है ? पृथ्वी है उस पृथ्वीमें जो पृथ्वीपना है यही उसकी शक्ति है, उसके अनिरिक्त और कुछ नहीं है। तो उनसे पूछा जा रहा है कि देखो मिट्टीका टैना है वह भी पृथ्वी है, घडा बनता है वह पृथ्वी है। कपडा बनता है, वह पृथ्वी है। नैयामिक सिद्धान्तमें, जो चीजे ग्रहण की जा सकती है रली जा सकती हैं वे सब पृथ्वी कहलाती हैं। तो जब पृथ्वीका पृथ्वी पना घडा बना देगा तो वह पिण्ड कपडा क्यों नहीं बन जाता ? कपडा भी बन जाय क्योंकि पृथ्वीपरमे कार्य बनना है। कोई भी कार्य बन जाय, कपडा बननेमें जो कारण वेम सलाका आदिक हैं वे भी उसके पास रखें तो क्यों नहीं कपडा बन जाता ? यदि कहो कि पृथ्वीपना है, इतना मात्र पृथ्वीको उत्पन्न करनेमें ममर्थ नहीं किन्तु तत्पुना महित पदार्थमें कपडा उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है। तो उनसे कहा जा रहा है कि तबु तो फोर् सडा हुआ हो वह भी है, उसमें कार्य क्यों नहीं बनता ? यदि कहो कि वह उस अवस्था विशेषमें युक्त हुआ तो कार्य कर सकता है। तो वह अवस्था विशेषका ही नाम तो शक्ति है। शक्ति हो तो उससे कार्य बनता है, शक्ति नहीं है तो कार्य नहीं बनता। जैसे वे तख्त आदि पुद्गल गल सड जाय तो वहाँ कार्यकी क्षमता नहीं रहती इसी प्रकार यह जीव विषय कषायोसे गन लड जाय तो इनमें आत्मीय आनन्द पानेकी या ज्ञान जागृतिकी सामर्थ्य नहीं रहती।

आत्मबलके आश्रयमें कल्याण - आत्मबल किसका नाम है ? अपने आपको ऐसा निरखना कि यह मैं ज्ञानमात्र हूँ, इस ज्ञानस्वरूप आत्मामें किसी भी पर तत्त्वका प्रवेश नहीं है। यह ज्ञानमात्र आत्मतत्त्व स्वयं अपने स्वरूपमें अपने आप है। इसमें शरीर भी नहीं है, अन्य किसी प्रकारकी वेदना भी नहीं है, यह तो एक भावस्वरूप मात्र है ऐसा अपनेको केवल ज्ञानमात्र अनुभव करें, इतनी ही मेरी दुनिया है। मैं जानता हूँ इतना ही मेरा अनुभव है। इसको ही मैं भोगता हूँ इससे बाहर कहीं कुछ मैं नहीं हूँ, इस प्रकार ज्ञानस्वरूप अपने आपकी दृष्टि बने उसका नाम है आत्मबल। आत्मबली, पुटपको कही भी अशान्ति नहीं है। किसी शत्रुने मार काट भी कर दी, तिस पर भी उसे अशान्ति नहीं है क्योंकि वह शरीरको अपना स्वरूप ही नहीं समझता। शरीर पर ही तो प्रहार हुआ है, शरीरसे निराला यह एक जीव है और उस जीव तक ही मेरा नाता है, वह जहाँ है वहाँ ही मेरा सब कुछ है। यहाँ जीवन, रहा किसी भी लोकमें चल गया तो वहाँ भी यह मैं हूँ, अपनेको निहालंगा अपनेमें रहूँगा तो सब कुछ वैभव वहाँ भी हमें मिला ही रहेगा। जी केवल अपनेको ज्ञानस्वरूपमात्र निरखते है वे ही आत्मबली कहलाते है और उनके इस सूक्ष्म विवेचक दृष्टिसे समस्त कर्म क्षीण हो

जाते हैं । विद्वद्ध आत्मीय सहज आनन्दके वे अनुभवी हैं । शक्तिका ही सारा चमत्कार है । शक्तिको जो कोई नहीं मानता वह वस्तुके स्वरूपको ही नहीं मान रहा है वह फिर धर्म पालन ही क्या करेगा, मुक्ति मार्गको वह क्या अपनायेगा । उस शक्तिका ग्रहण अद्भुत प्रमाणसे होता है ऐसा यहाँ इस प्रकरणमें सिद्ध किया जा रहा है ।

शक्तिशून्यतावादियोंका विकल्प—प्रमाणके भेदोंके प्रकरणमें अर्थापत्ति वादियोंने अर्थापत्ति प्रमाणके समर्थनमें दृष्टान्त दिया था अग्निका । अग्निमें जलानेकी शक्ति है अन्यथा अग्नि जला नहीं सकती । जलानेकी शक्ति अतीन्द्रिय है, आँखोंसे दिखनी नहीं है, ऐसी शक्ति का भी ज्ञान होना यह अर्थापत्ति प्रमाण है । इसे जैन शासन ने बताया कि ज्ञान तो सही है, पर यह अनुमान प्रमाण है, अर्थापत्ति अनुमानसे जुड़ी चीज नहीं है यदि जलनेकी शक्ति न हूँ तो यह जला नहीं सकती । जो आग नहीं है, चौकी आदिक है ये जला नहीं रहे, अग्न सिद्ध है कि इनमें जलानेकी शक्ति नहीं है, तो शक्तिका परिज्ञान करनेका दृष्टान्त दिया जा रहा था, उसपर शक्तिको न मानने वाले सिद्धान्तोंने शक्तिका खण्डन किया और यह शक्तिके खण्डनमें युक्ति दे रहे हैं कि यह वनलावो कि पदार्थमें जो शक्ति मानी जा रही है वह शक्ति नित्य है या अनित्य ? सदा रहने वाली है या होती है मिटती है ?

शक्तिको नित्य अथवा अनित्य माननेपर दोषका प्रस्ताव—यदि कहो कि शक्ति नित्य है तो सदा कार्य होने रहना चाहिए क्योंकि शक्ति सदा मौजूद है काम क्यों नहीं होता ? और फिर सहकारी करणोंकी अपेक्षा भी न रखना चाहिये क्योंकि सहकारी कारण मिलनेसे पहिले ही कार्य बन गया क्योंकि शक्ति नित्य है । यदि कहो कि शक्ति अनित्य है तो अनित्यके मायने तो यह है कि कभी बनी । जो पहिलेसे नहीं है अभी बनी है उसका अर्थ है कि अब यह शक्ति बनी । तो शक्ति बनी है तो किसी शक्तिमान पदार्थसे बनी है या अशक्तिमान पदार्थसे बनी है । शक्तिमानसे बनी है तो उसमें जो शक्ति है वह भी किसीसे बनी होगी, जो अनवस्था दोष आ जायगा । यदि कहो कि अशक्तिसे बनी तो शक्ति रहित पदार्थसे जब शक्ति बन गयी तो शक्ति माननेकी जरूरत ही क्या है ? सीधा पदार्थ कार्य कर लेता है । यही मान लो इस सिद्धान्तने यह बताया मे कि चीजे मिली कार्य बन गया । जैसे विज्ञानमें अनेक पदार्थोंका संयोग करके कोई नई चीज बनायी जाती है तो पदार्थोंका संयोग हुआ, नवीन चीज बन गयी तो इसमें शक्तिका क्या काम ? ऐसा वह शक्तिको न मानने वाला कह रहा है ।

शक्तिकी नित्यानित्यात्मकता—शक्ति तो प्रत्येक पदार्थमें रहती ही है । शक्तिके बिना कार्यबन ही नहीं सकता । उत्तरमें यह कह रहे हैं आचार्यदेव कि शक्ति, नित्य है या अनित्य है ऐसा जो तुम प्रश्न कर रहे हो तो किस शक्तिके बारेमें कर रहे हो ? पदार्थमें दो तरहकी शक्ति होती है एक द्रव्य शक्ति और दूसरी पर्यायशक्ति ।

द्रव्यशक्ति तो नित्य रहती है मदा रहती है और पर्यायशक्ति अनित्य रहती है प्रत्येक पदार्थ द्रव्य पर्यायात्मक है अर्थात् वह द्रव्य सदा रहता है और उस पदार्थमें प्रति समय नवीन नवीन अवस्थायें बनती हैं। तो द्रव्य शक्ति नित्य ही है क्योंकि द्रव्य अनादि कालसे है, अनन्तकाल तक रहेगा। किमी भी मन का कभी विनाश नहीं होता और न किसी दिनसे उत्पन्न होता है यह भी बात है। तो द्रव्य चूँकि अनादि निधन है, यह द्रव्यका स्वभाव है। द्रव्यका स्वरूप द्रव्यकी शक्ति भी अनादि अनन्त है। हाँ, पर्याय-शक्ति अनित्य ही है क्योंकि पर्यायकी आदि है और पर्यायका अन्त है। बन्धुमें जो भी परिणामन होना है वह सब किमी समय हुआ और किसी समय समाप्त होगा। मिट्टीमें घडा बना तो घडा पर्याय है वह किमी समय बना और कभी खतम होगा। लोग मकान बनवाने हैं तो वे मकान भी किमी दिन बने हैं तो किसी दिन खतम हो जायेंगे। आज कल तो मकान लिफाफा जैसे बनते हैं, इनकी तो बात ही क्या ? जो राजा महाराजावांके बडे दृढ किले कभी बने थे वे भी आज खडहर रूपमें दीख रहे हैं, तो आजके ये बने हुए मकान भी १००-२०० वर्ष बादमें खतम हो जावेंगे, गिरकर ढह जावेंगे। तो पर्याय जितनी भी है वे सब अनित्य है। तो शक्ति अनित्य है या नित्य है ? इसका उत्तर तो यह है कि द्रव्यशक्ति नित्य है और पर्यायशक्ति अनित्य है।

पर्यायशक्तिमन्वित द्रव्यशक्तिकी कार्यकारिता - शक्ति नित्य होनेसे यह दोष न आयगा कि पदार्थमें मदा कार्य होते रहना चाहिए। उन सहकारी कारणों की उसमें जरूरत न रहना चाहिए। यह दोष इस कारण न आयगा। शक्ति नित्य तो जरूर है मगर वह शक्ति पर्याय शक्तिसे सहित होकर ही कार्य करने वाली होती है। केवल द्रव्यशक्ति काम नहीं करती। द्रव्यशक्ति जब पर्याय शक्तिसे सहित होती है तब उसमें कार्यकी उत्पत्ति होती है। जैसे मिट्टीमें घडा बननेकी शक्ति सदा मौजूद है। जो मिट्टी पर्वतके नीचे पडी है उसमें भी घडा बननेकी शक्ति है, पर उस मिट्टीको निकाले कौन ? बिना उस मिट्टीको निकाले घडा न बनेगा मगर उस द्रव्यमें शक्ति तो है, चीज तो है। द्रव्यशक्ति तब कार्य करती है जब पर्याय शक्ति भी मिल जुल जाय। तो विशिष्ट पर्यायमें परिणत जो द्रव्य हो वही कार्य कर सकता है। और, विशिष्ट पर्यायकी परिणति बने यह सहकारी कारणकी अपेक्षासे होता है। याने पर्याय शक्ति उसीही समय होती है जब सहकारी कारण वहाँ मिला-जुला हो।

विशिष्टपर्यायपरिणत द्रव्यके कार्यकारित्वकी सिद्धिमें हृष्टान्त— मिट्टीमें घडा बनानेकी शक्ति है पर जब उस मिट्टीको पानीसे गीला किया हो चक्रादिक बुम्हारके हथियार मौजूद हो, उस मिट्टीको चाकपर चढाया गया हो, वे सभी साधन मिले हो तो मिट्टीमें घडा बनना है। तो पर्यायशक्ति मिल गई ना, घडा बननेकी शक्ति तब आयी है। द्रव्यमें शक्ति तो मदा थी पर पर्यायका सहयोग न मिला था जो सोने की खान है उनमें मिलता गया है ? मिट्टी है, और कुछ नजर नहीं आता। वहाँ सोने

के टुकड़े या सोनेकी छोटी छोटी बूँदे सी या सोनेका टेला जैसा नहीं होता, वहाँ तो सारी मिट्टी ही मिट्टी दिखती है। उस मिट्टीको लाकर भट्टीमें पकाते हैं, उसका शोधन करने है, तब उसमें समझो: क ई दो मन मिट्टीमें एक दो रत्ती सोना निकल आता है। ता पर्यायशक्ति उसमें कब हुई ? जब उसे विधिपूर्वक आँचमें लाया गया, उसकी प्राप्ति भी गई। तो पर्यायशक्ति मिले तब प्रव्यशक्ति काम करती है। इसलिए यहाँ दंड देना अयुक्त है कि शक्ति है तो वह मदा काम करे। कार्य, करनेका जिसमें सामर्थ्य है, सामर्थ्य तो है, मगर कुछ सहकारी कारण और मिलते तब वह कर्म कर पाते हैं।

शक्त्यपलापवादियोंके अदृष्ट और ईश्वरकी कार्यकारिताकी प्रसिद्धि जैसे अदृष्ट, भाग्य, पुण्य यह सुखको उत्पन्न करने में समर्थ है। पुण्यका उदय हो तब तो सुख मिलता है मगर वह मात्रपुण्य कर्मका उदय आया और सुख मिल गया ऐसी बात तो नहीं है। घर हो, स्त्री हो, बच्चे हो, दृष्टत हो, मित्र हो, गोष्ठी हों, ये सभी चीजें हो जाने नो कर्म मिले तभी तो सुख मिलेगा। तो उसका सहकारी कारण भी चाहिए यदि नित्य होनेसे सदा काय होने में ना जाय तो अदृष्ट पुण्य भी सदा मुख पैदा करता रहे। उन साधनोंकी अपेक्षा न रखे और ईश्वर भी मदा समस्त सृष्टि रखता रहे, क्योंकि उसमें सदा शक्ति तो है। नैयायिक मतके अनुसार ईश्वरको वे सदा सृष्टि रचनेमें शक्तिमान मानते हैं अतः उनकी ही बात उनके लिए कही जा रही है कि यदि वह ईश्वर सदा शक्ति रखता है तो फिर उसका सदा सृष्टि करना चाहिए। सहकारी कारणोंकी अपेक्षा फिर व्यर्थ है। इस तरह शक्तिका अवलंब करना ठीक नहीं है।

अपनी शक्तिके मार्गणका ध्यान—शक्ति है उनकी डिप्रिया है, उनके अशक्तों के विकास भी होते हैं जिससे हम यह निर्णय करते हैं कि यह पदार्थ इतना शक्तिवान है यह इतना शक्तिवान है। जैसे हम अन्य पदार्थोंमें शक्तिकी खोज करते हैं इसी प्रकार हम कभी अपने आपमें अपनी शक्तिका खोज करने चले, ऐसी रूचि जगे कि मैं अपने आत्मा को तो पहिचानूँ, उसमें क्या शक्ति है, क्या प्रताप है, क्या प्रभाव है, इस और अपना कदम बढ़े अपनी शक्तिका अनुभव होवे तो समझिये कि यह आत्मा ससारके पङ्कटोंसे सदाकालके लिए छुट जायगा। आत्मशक्तिका विश्वास होना उस ही के बनता है जो ससारके झुंझटोंसे छुटकर परम पवित्र बनेगा, मोही जीव त बाह्य पदार्थोंमें ही अपना हित मानते हैं। उन्हें अपने आपकी शक्तिका कुछ पता ही नहीं है। इसीसे वे अपने आपको कायर अनुभव करते हैं, पर पदार्थोंकी आशा करके उनसे सुखकी भीख मागते हैं। जरा अपने आपकी शक्तिका कुछ विश्वास तो कीजिए, और अनुभव भी कीजिए। आत्मामें ज्ञानशक्ति मुख्य रखिये उसका ही सारा प्रताप है, ज्ञानकी कला पर ही मुख दुःख आनन्द आदि सब निर्भर है। आत्मा ज्ञान शक्तिमान है और, इस ज्ञानबलके द्वारा ही वह आत्मा समस्त दुःखोंमें दूर रहा करता है। शक्ति है और प्रत्येक सत्में है। शक्तिके बिना सत्की सत्ता ही नहीं रह सकती।

शक्तिमान्से नव नव पर्यायशक्ति होते रहनेका अनादिप्रवाह शक्तिका विरोध करने या न सिद्धान्तमें कुछ और प्रदन रखे थे। कहा था कि यह बतलावां कि शक्ति अनित्य है, तो शक्तिकी उत्पत्ति किमी शक्तिमान पदार्थमें होती है या शक्ति रहित पदार्थमें होती है। और उसमें दोष भी दिया था अनवस्थाका और शक्ति रहित पदार्थ से शक्ति बनने लगे तो शक्ति रहित पदार्थका सीधा कार्य क्यों न बनने लगे ? यह दोष भी दिया था, किन्तु यह अवलंबाद सङ्गत नहीं है, क्योंकि शक्तिकी उत्पत्ति शक्तिमान पदार्थमें ही होनी है, पर इसमें भी अनवस्था दोष न आयागा, किन्तु एक अनादि प्रवाह सिद्ध होता है। पूर्व शक्तिमान पदार्थमें एक नवीन कार्यके स्थानमें दूसरी शक्तिके द्वारा तीसरा कार्य किया। बीज और अकुर की तरह अनादिसे चले आ रहे हैं कोई भी मन् अनादिसे शक्तिमान था और वर्तमान शक्तिके द्वारा पुण पर्यायको उमने उत्पन्न किया। तो जो शक्ति जब जब मिले उस शक्तिसे उसके अगले समयकी बात उमने पैदा की। अगले समयकी शक्ति सहित पदार्थमें उसके अगले समयकी परिणति बनायी। इन तरह शक्तियोसे कार्योंकी उत्पत्ति अनादिसे चली आ रही है।

अनादिप्रवाहके कुछ दृष्टान्त जैसे बीज और अकुर वृक्ष बीज, बतलावो वृक्षसे बीज बना या बीजसे वृक्ष बना ? दोनो ही बातें हैं। यह बतलावो कि सबसे पहिले क्या था, बीज था या वृक्ष ? कुछ भी नहीं कहा जा सकता। यदि कहो कि सबसे पहिले बीज था, तो बीज आया कहासे ? बीज वृक्षसे ही तो आया करते हैं। यदि कहोगे कि सबसे पहिले वृक्ष था, तो वृक्ष आया कहासे ? बीजके बिना वृक्ष कहाँ से आया ? पितासे पुत्र हुआ तो वह पिता भी तो किसीका पुत्र था, फिर उसका पिता भी किसीका पुत्र था। यो वापोकौ सतति भी बीज वृक्षकी तरहसे अनादिसे चली आयी है। इसी प्रकार कितने भी कार्य उत्पन्न होते हैं अर्थात् पूर्व पर्याय परिणत द्रव्यसे उस समयकी शक्तिने कार्य उत्पन्न होता है। जिस समय जिस पदार्थमें जो कार्य उत्पन्न हुआ उस समय उस पदार्थमें जो शक्ति थी उस शक्तिसे हुआ। वह पहिली शक्तिसे हुआ, वह पहिली शक्तिसे हुआ। इस तरह पहिली पहिली शक्तियो से कार्य होता चला आया है वर्तमान शक्ति पहिली शक्ति सहित पदार्थके द्वारा ही प्रकट की गई और वह पहिली शक्ति उससे शक्तिमान पदार्थके द्वारा ही प्रकट की गई। पूर्व पूर्व शक्तियुक्त पदार्थसे उत्तर अवस्था उत्पन्न होती है। इसी तरह प्रागे भी अनन्तकाल तक पदार्थोंसे कार्य उत्पन्न होता रहेगा।

वेदाभेदकान्तमे अदृष्ट और ईश्वरकी भी अकार्यकारिता — इस तरह विकल्प करके कि शक्तिमान पदार्थसे शक्ति उत्पन्न हुई या शक्तिरहित पदार्थसे ? यो विकल्प करके शक्तिका जो खण्डन करते हैं वे अदृष्ट और ईश्वरकी बात भी सिद्ध नहीं कर सकते क्योंकि वहाँ उनसे फिर पूछा जायगा कि अदृष्ट सुखको देता है, पुण्य सुख उत्पन्न करता है तो यह बतलावो कि वह अदृष्ट किसी अन्य अदृष्टसे युक्त आत्माने

उत्पन्न किया, पुण्यवान् आत्माने पुण्य उत्पन्न किया या पुण्य रहित आत्माने उत्पन्न किया ? यदि कहो कि दूसरा पुण्य उसके पास था ऐसे पुण्यवान् आत्माने पुण्य उत्पन्न किया तो वह पुण्य कहाँसे आया ? वह पुण्य दूसरे पुण्यत आया, वह पुण्य पहिले पुण्य वानसे आया, इस तरह अनवस्था दोष हो जायचा । अनवस्था नहीं होती है, वहाँ भी परम्परा है, पर यो जो नहीं मानते हैं उनको दोष दिया जा रहा है । यदि कहो कि पुण्यरहित आत्माने पुण्य उत्पन्न किया तो फिर जैसा मुक्त आत्मा है वह पुण्यरहित है तो वह तो पुण्य नहीं उत्पन्न करता, वह तो धर्ममय रहता है । इस तरह ये ससारी जीव भी पुण्यरहित होकर पुण्य उत्पन्न करने लगे यह बात सम्भव नहीं हो सकती ।

पुण्य और धर्मका स्वरूप—देखो पुण्यमे और धर्ममे अन्तर है । पुण्यमे होता है शुभभाव और धर्ममे होता है वीतरागभाव । तीन तरहके भाव होते हैं—दुःखभाव, अशुभभाव और वीतरागभाव । विषय भोगनेके भाव, क्रोधादिक करनेके भाव ये तो अशुभभाव हैं । भगवत्भक्तिके भाव, जीव दयाके भाव, दान आदिकके भाव ये सब शुभभाव है और जहाँ न विषय कषायोंका भाव है न दया, दान आदिकके भाव है, किन्तु ज्ञानत्वमात्र है वे सब वीतरागभाव कहलाते हैं । वीतरागभावमे केवल एक ज्ञानमय परिणति है, केवल ज्ञाता द्रष्टा है, जिसमे जानन जाननका ही प्रकाशक भरा हुआ है उसे कहते हैं धर्म । मुक्त आत्मा तो धर्ममय होते हैं, पुण्य पाप भावोंसे रहित होते हैं । इसी प्रकार ये ससारी जीव भी पुण्य रहित होकर पुण्य उत्पन्न कर ले यह कैसे सम्भव हो सकेगा ?

शक्तिके नित्यानित्यकान्तके दोषका परिहार—शक्ति है और वह नित्य भी है अनित्य भी है और उसमे जो पर्याय शक्ति है वह अनित्य है । इस तरह यदि न मानोगे और यह ही आग्रह करोगे कि नित्य होनेसे सदा कार्य क्यों नहीं होता शक्ति इसलिये कुछ है नहीं । तो यह बतलानो कि तुम्हारा महेश्वर जो सृष्टि करने वाला है वह शक्ति रखता है कि नहीं ? फिर सदा सभी कार्य क्यों नहीं कर देता ? एक मनुष्यको १०० वर्षोंमे जो परिस्थिति बनेगी वह एक ही दिनमे क्यों नहीं बना देता ? तो वह सहकारी कारणोंको लेकर कार्य करता है या सहकारी कारणोंको न लेकर कार्य करता है ? सहकारी कारणोंको लेकर यदि वह कार्य करता है तो सहकारी पदार्थमे भी और सहकारी कारण चाहिए । यो अनवस्था दोष होगा और सहकाही कारणोंसे रहित होकर यदि ईश्वर काय करता है तो सदा कार्य होना चाहिए । तो जैसे वहाँ तुम यह बतलाते हो कि पहिले पुण्यसहित आत्माने पुण्य उत्पन्न किया उस से सुख हुआ इसी तरह जैन शासनमे भी यही बात है कि पहिले शक्तिमान पदार्थने ही एक नवीन शक्ति वाला कार्य किया फिर वह शक्तिमान पदार्थ नवीन शक्ति वाला कार्य करेगा । यो परम्परा चलती है । तो ये सब तर्क करना कि शक्ति नित्य है कि अनित्य है, शक्तिने क्या किया, यह सब कोरा बकवास है ।



शक्तिकी शक्तिमानसे भेद व अभेदका विकल्प शक्ति बिना जगतमें कुछ भी कार्य नहीं हो सकता। शक्ति न मानने वाले एक ऐसी भी उत्कृष्ट डालते हैं कि यह बतलावो कि पदार्थ है उसमें है शक्ति तो उस शक्तिसे वह पदार्थ भिन्न है कि अभिन्न है। उस शक्तिसे वह पदार्थ जुदा है या तन्मय है। यदि कहो कि तन्मय है तो एक बात कुछ कहो। या शक्ति या पदार्थ। दो चीजें नहीं रह सकती। यदि कहो कि भिन्न है तो यह शक्ति इस पदार्थकी है इतना भी तुम सिद्ध नहीं कर सकते। जैसे यह चीकी कागजसे भिन्न है तो बतलावो चीकीका कागज है या कागजकी चीकी? और चीकी चीकी है, कागज कागज है। दोनों स्वरूप जुदे हैं। इस तरह पदार्थसे शक्ति जब न्यारी मान ली गई तो फिर किसकी शक्ति? शक्ति जुदी चीज है, शक्तिमान पदार्थ जुदी चीज है।

आधुनिक विज्ञानवादियोंके भी शक्तिकी पदार्थसे भिन्नताकी आशङ्का आजकल के वैज्ञानिक लोग ऐसी कल्पना करते हैं कि शक्ति एक जुदा-तत्त्व है और पदार्थ जुदा तत्त्व है। जैसे नैयायिक सिद्धान्तने माना य सब प्राचीन मत हैं, उन्हींको ये वैज्ञानिक भी दुहरा रहे हैं। उनका कथन है कि पदार्थ जब फूटना है, बिखरता है, नष्ट होना है तो उसमेंसे फिर प्योर शक्ति उत्पन्न होती है और वह केवल शक्ति बचि रहती है पदार्थ वहाँ नहीं रहता है। यदि ऐसी शक्ति निराधार पदार्थ बिना रहने लगे तो इसका अर्थ है कि शक्ति एक स्वतन्त्र पदार्थ हुआ और परमाणु आदिक स्वतन्त्र पदार्थ हुए। पर ऐसा कहना जैन धारणके अनुसार युक्त नहीं है कि शक्ति जुदी चीज है और पदार्थ जुदी वस्तु है। अभी जरा दे और खोज-करें। जैसे वह पदार्थ ता है स्कन्ध और जो बिखर गए वे सब हैं अणु अणु। अणु प्रमाणकी रचना कोई कर नहीं सकता। न उनके औजार हो सकते न हथियार। स्कन्धको कुछ छोटा छोटा तं किया जा सकता है किन्तु उन स्कन्धोंसे जो वास्तविक परमाणु है, जो निरक्ष है जिम्मा दूसरा हिस्सा नहीं हो सकता वह किसी भी प्रयोगसे उत्पन्न नहीं किया जा सकता। और ऐसा सूक्ष्म परमाणु है, वह शक्तिमान है। शक्ति निराधार नहीं होती।

शक्तिकी शक्तिमानसे भेदाभेदात्मकताकी सिद्धि यहाँ नैयायिकोंने जो पुत्र था कि शक्ति शक्तिमान पदार्थसे भिन्न है अथवा अभिन्न? तो उसका उत्तर यह है कि शक्ति शक्तिमान पदार्थसे कथञ्चित् भिन्न भी है कथञ्चित् अभिन्न भी है। शक्तिमान पदार्थसे शक्ति भिन्न यो है कि हमे पदार्थ तो आँखों दिखता है, शक्ति आँखों नहीं दिखती, इससे शक्तिका स्वरूप और है, पदार्थका स्वरूप और है। और वह शक्ति अनुमानसे ग्रहणमें आती है, पदार्थ तो प्रत्यक्षसे ग्रहणमें आ रहा है और पदार्थ में रहने वाली शक्ति अनुमानसे ग्रहणमें आ रही है। इससे शक्तिका स्वरूप और है पदार्थका स्वरूप और है; लेकिन उस शक्तिको शक्तिमान पदार्थसे कभी भी अलग नहीं किया जा सकता। शक्ति एक जगह रख दे और पदार्थ एक जगह रख दे तो

तो फिर न शक्ति की सत्ता रहेगी न पदार्थ की । इस कारण शक्ति पदार्थके अभिन्न है भिन्न और अभिन्न देखनेकी दृष्टिया हैं । इसमें कोई विरोधकी बात नहीं है क्योंकि भेदाभेदात्मकता होना यह पदार्थमें बुद्धिगत होता हुआ है । हम पदार्थको अनेक धर्मों की दृष्टियोंसे जान पाते हैं, अगर दृष्टि हम न लगाये तो, मारा व्यवहार मनम हो जायगा ।

स्याद्वादसे विवादोका समाधान --जरा पूछ बैठना चाहिए शक्तिके विरोधी के प्रति कि यह बनाओ आत्मा शरीरसे भिन्न है कि अभिन्न ? यदि यह कहोगे कि शरीरसे जुदा है आत्मा तो प्राणीका गला घोटदे कोई तो हिंसकको दोष न लगनेका प्रसङ्ग होगा, क्योंकि आत्माको तो शरीरसे जुड़े ही मान लिया । उस आत्माका क्या नुकसान है ? और, यदि कहो कि हम शरीरमें भिन्न नहीं हैं, शरीर और आत्मा एक है ता गला घोटदे तो इसमें आत्माका क्या बिगाड है ? अरे नुम्हारा आत्मा तो अम है । तो किसी भी पदार्थको एकान्तसे कोई धर्म माना जाय तो उसमें विवाद उठना है, स्याद्वादसे उसका समाधान मिलता है कि आत्मा शरीरसे कथंचित् न्यारा है, क्योंकि आत्माका स्वरूप चैतन्य है, शरीरका स्वरूप जड है । और, आत्मा शरीरसे कथंचित् न्यारा नहीं है, क्योंकि एक क्षेप्रावगाह है, और परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है । तो स्याद्वादसे शक्ति व शक्तिमानका भी यही उत्तर है कि पदार्थकी शक्ति पदार्थमें कथंचित् भिन्न है और कथंचित् अभिन्न है । शक्तिका अवलोप नहीं किया जा सकता शक्ति है और उस शक्तिके अनुसार पदार्थ निरन्तर अपना कार्य करना रहता है ।

शक्ति और शक्तिमानकी धर्मधर्मरूपता --चूँकि शक्तिमानसे शक्ति भिन्नाभिन्न है अतः शक्तिके न मानने वाले पुरुषोंका शक्तिलोप करनेके लिये यह उपालम्भ देना भी बेकार है कि शक्तिके शक्तिमानका उपकार किया या शक्तिमानने शक्तिके उपकार किया । इस उपालम्भमें वे इन विकल्पोंसे वातावरण क्षुब्ध कर देते हैं कि किसीने भी किसीका उपकार किया मान लिया जाय तो वह उपकार भिन्न है या अभिन्न है । अभिन्न है तो किया ही क्या वह तन्मात्र ही रह गया । यदि भिन्न है तो अनवस्था दोष हो जायगा । शक्तिमानका यह उपकार है या शक्तिके यह उपकार है इस सम्बन्धको सिद्ध करनेके लिये अन्य उपकारकी कल्पनासे अन्य शक्ति व शक्तिमानकी कल्पना करना पड़ेगी । ये सब शिकायतें या उपयुक्त नहीं हैं कि उपकार तो पदार्थका स्वयंका जो परिणामना है वही है । पदार्थ द्रव्यत्वशक्तिके कारण निरन्तर परिणामते रहते हैं । शक्ति कोई स्वतंत्र द्रव्य नहीं है जो अन्यान्य उपकारके नये विकल्पोंका शिकार बने । पदार्थ शक्तिमान है और उसकी शक्तिया पदार्थसे कथंचित् भिन्न है व कथंचित् अभिन्न हैं । शक्ति और शक्तिमानमें भेद और अभेदके नये विरोध और सरकदोष नहीं आता । क्योंकि भेदकी अपेक्षा अन्य है व अभेद अपेक्षा अन्य है । शक्ति और शक्तिमान पदार्थ भिन्न भिन्न प्रमाण द्वारा ग्राह्य हैं

इस कारण भिन्न हैं। शक्तिमान पदार्थका जैसे अग्नि का तो ग्रहण प्रत्यक्षसे हो रहा है, किन्तु दाहकत्व शक्ति का ग्रहण अनुमानसे हो रहा है। शक्ति शक्तिमानमे अभिन्न यो है कि ये जुदे जुदे प्रदेशमे नहीं है ये दोनो स्वतंत्र सत् नहीं है। एक ही पदार्थमे समझानेके लिये धर्मधर्माका व्यपदेश किया गया है। शक्तिमान पदार्थ धर्मी है और शक्ति धर्म है, अतः इनका एकत्र न विरोध है और न सकरता है।

शक्तिका एक अनेक विकल्प द्वारा खडनका प्रयास— नैयायिक सिद्धान्त मे कारण सामग्रीके होनेसे कार्य होना बताया है और उसी आधारपर कारक साकल्यको प्रमाण भी बताया गया है। ये शक्ति नहीं मानते तो शक्तिके खण्डनमे वे अपना उपान्तिम विकल्प रख रहे है कि पदार्थमे शक्ति एक होती है या अनेक। जैसे प्राग ईधन वस्तुको जला देती है और प्रागमे जलानेकी शक्ति है तो प्रागमे जं, कुछ भी शक्ति है वह शक्ति एक है या अनेक शक्ति पडी हुई है? यदि कहोगे कि उसमे शक्ति एक है तो फिर एक साथ उसमे अनेक कार्य न होना चाहिए, जैसे प्राग जलती है और प्रकाश भी करती है, गर्मी भी लाती है, जलका शोषण भी करती है तो अग्नि जो अनेक काम करती है वह एक शक्ति से कैसे कर सकती है? अगत् एक ही शक्ति है तो अनेक कार्य न उत्पन्न होने चाहिए। यदि कहो कि उस प्रागमे अनेक शक्तिया होती है तो फिर अपने आपमे उन अनेक शक्तियोंको जो धारण करना है वह अनेक शक्तियों से धारण करेगा। फिर वे अनेक शक्तियाँ कैसे हैं उनको अन्य शक्तियोंसे धारण करेगा, यो अनवस्था दोष प्रायगा। इस प्रकार ये नैयायिक जन शक्ति का अभाव बनानेके लिए यह आखिरी विकल्प रख रहे हैं कि पदार्थमे एक मानी जाय तो आपत्ति आती है और अनेक मानी जाय तो आपत्ति आती है, इस कारण शक्ति कुछ नहीं है। पदार्थ हैं और वे पदार्थ सब इकट्ठे मिल जुल जाये तो उनमे कोई एक कार्य बन जाता है।

पदार्थमे अनेक शक्तियोंकी सिद्धि— अथ शक्तिके एक अनेककी समस्याके समाधानमे आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि शक्ति एक है अथवा अनेक है, ऐसा विकल्प असङ्गत है उसमे दोष देना युक्त नहीं है। पदार्थमे शक्ति एक ही होती है ऐसा नहीं है। पदार्थमे अनेक ही शक्तिया हुआ करती है। अनेक शक्तियोंसे सहित कारण हुआ करना है, क्योंकि कार्य अनेक देखे जाते हैं अथवा इस तरह अनुमान कर लीजिये कि ये नाना प्रकारके जो कार्य नजर आते हैं वे अनेक शक्ति युक्त कारण से उत्पन्न होते हैं। क्योंकि ये विचित्र कार्य होते हैं जैसे नाना पदार्थके नाना कार्य होते हैं और उन नाना कार्योंसे नाना पदार्थकी सिद्धि है इसी प्रकार एक पदार्थके द्वारा भी जो अनेक कार्य देखे जाते है उससे यह सिद्ध है कि उस पदार्थमे अनेक शक्तिया हैं। कारण शक्तिका भेद माने बिना ये नाना प्रकारके कार्य नहीं बन सकते हैं जैसे हम एक ही पदार्थमे रूपका भी ज्ञान करते हैं, रस, गंध और स्पर्श आदिकका ज्ञान करते हैं तो वे गुण चार हैं तभी तो उनका ज्ञान हो रहा है।

जैसे एक आमका फल है वही आमका फल देखा तो रूपका ज्ञान हुआ, कुवा तो स्पर्श का ज्ञान हुआ, सूँघा तो गन्धका ज्ञान हुआ और चख लिया तो रसका ज्ञान हो गया। तो उस आममें ये चार स्वभाव हैं तभी तां चार प्रकारके ज्ञान बने। उस आममें रूप की शक्ति है, रूप है तो चक्षुसे रूप नजर आया। उस आममें रस-शक्ति है तो रसना इन्द्रियसे रस ग्रहणमें आया। इसी प्रकार गन्ध और स्पर्श है। तो जैसे ये आममें चार प्रकारके ज्ञान है तो चार प्रकारके विषय हैं, चार कारण है। जानते हैं तब उनका बोध हुआ। अगर रूपादिक नाना नहीं हैं तो फिर एक चीज बन जायगी। भिन्न भिन्न ज्ञान नहीं हो सकते इस कारण जैसे कि आममें रूप आदिक चार शक्तियाँ हैं, तत्त्व है तब ४ प्रकारके ज्ञान बने। इसी प्रकार किसी भी पदार्थमें जो अनेक तरहके कार्य देखे जाते हैं तो उसमें अनेक शक्तियाँ हैं।

शक्तिकी अनेकताकी सिद्धिमें कुछ दृष्टान्त - जैसे दीपक जला तो कितने कार्य हुए दीपकमें? बत्ती जली, तेल सूखा, प्रकाश हुआ, गरमी भी आयी। अनेक काम बने कि नहीं? तो दीपकमें वे अनेक शक्तियाँ हैं तब अनेक कार्य बने। कदाचित् यह कहें कि चक्षु आदिक बुद्धिमें केवल रूप आदिक प्रतिभासमें आये हैं सो वे प्रतिभासमें आ रहे हैं तो उस आममें ये चार चीजें हैं, यह कैसे सिद्ध करोगे? यदि प्रतिभासके कारण वे हैं तो कहते हैं कि यही बात तो प्रकृतमें कही जा रही है। एक प्रदीप नेलको सो सोखना, बत्तीका दाह, पदार्थका प्रकाश आदिक ये जो नाना कार्य कर रहा है इस अनुमानकी बुद्धिमें भी शक्ति है यह प्रतीतिमें आ रहा है फिर उनसे रहित पदार्थको कैसे कहा जाय? अर्थात् पदार्थ है और पदार्थमें अनेक शक्तियाँ हैं जिन शक्तियोंके कारण पदार्थ नाना प्रकारके कार्य किया करते हैं।

शक्ति माने बिना मात्र सामग्रीसे कार्यकी अनुपपत्ति - यह भी नहीं कह सकते कि आमके रूप रस आदिक तो प्रत्यक्ष बुद्धिमें आ रहे हैं इसलिए वह ता वास्तविक मत है, पर शक्तियाँ तो अनुमानमें आ रही हैं इसलिए वह सत्य नहीं है। अनुमानमें जो बात आ गयी वह क्या असत्य होनी है? यदि अनुमानकी बात असत्य होने लगे तो कर्म, भाग्य, अदृष्ट, ईश्वर ये सब अदृष्ट हो जायेंगे, क्योंकि ईश्वरको, भाग्यको, अदृष्ट आदिकको प्रत्यक्ष कौन देख रहा है? कार्य देखकर ही उत्तका अनुमान करते हैं कि हाँ, यह भाग्यका उदय है, न होता भाग्य तो इतना वैभव इतना समागम, इतना यश ये कैसे मिलते? तो इसका जो अनुमान किया गया है वह यह सत्य ही तो है। अतथा अनुमान नहीं है। शायद यह कहें कि प्रदीप आदिक द्रव्य तो वह एक है और उसमें सहकारी कारण अनेक हैं, बत्ती है तेल आदि है तो उस सामग्रीके भेदसे जलन गोपण आदिक नाना कार्य बन जाते हैं, पर उनमें शक्तिका भेद नहीं है, स्वभाव शक्तिरा नहीं है यह भी बान ठीक नहीं। जो जो रूप आदिक भी कुछ नहीं हैं यह भी गिरा कर दिया जायगा। यह कहेंगे कि आर्योंमें देखा तो आममें रूप नजर आया,

नासिकासे जाना तो गध नजर आया और स्पर्शमे छुवा तो उममे स्पर्श ममरूपे आया, है कुछ नही उसमे ये चीजे ? केवन जाननेकी मायत्रीके भेदमे ये भिन्न-भिन्न ममरूपे आये हैं । तो यो रूप आदिक भी खनम हो जायेंगे । इससे पदार्थमे शक्ति है और वे पदार्थ उन शक्तियोंमे ही कार्य किया करते हैं । उन शक्तिका अनुमानने ग्रहण किया ।

मूलमे प्रमाणकी द्विविधताका प्रतिपादन अर्थापत्तिवादीने यह कहा था कि शक्तिका ग्रहण अदृष्ट अर्थका ग्रहण अर्थापत्तिसे होता है । किन्तु अर्थापत्ति कोई अलग प्रमाण नही है, वह अनुमानमे ही अन्तर्भूत है । इस प्रकार जो अनेक प्रमाण बना दिये गए थे अब उन प्रमाणोंको सकोच करके एक लक्षणमे लक्षित करके उन्हें दो भेदरूपमे लाया जा रहा है । प्रमाण दो प्रकारके हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । जो स्पष्ट ज्ञान है वह तो प्रत्यक्ष है और जो अस्पष्ट ज्ञान है वह परोक्ष है । अनुमान अस्पष्ट ज्ञान है इसलिए शक्ति आदिकका ग्रहण करने वाले जो अनुमान हैं वे परोक्ष ज्ञान हैं । अब क्षणिकवादियोंके द्वारा माने गए प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो प्रमाणोंका खण्डन करनेके लिए जो मीमांसक मतके अनुसार अभाव प्रमाण बताया गया था, उस अभाव प्रमाणको बतानेमे पहिले अर्थापत्ति प्रमाणकी एक उपान्तिक बातका खण्डन किया जा रहा है ।

अर्थापत्तिपूर्वक अर्थापत्तिका भी अनुमानमे अन्तर्भव — अर्थापत्तिपूर्वक भी अर्थापत्ति होती है, ऐसा बताया गया था । जैसे शब्दको मुनकर पहिले तो यह जानना कि शब्दमे पदार्थको बतानेकी शक्ति है, जैसे घडी शब्द बोला तो झट घडीका ज्ञान हो जाता है कि यह कहा गया है । तो घ और डी इन शब्दोमे घडी नामक पदार्थको बतानेकी शक्ति है तो सबसे पहले वाचक शक्तिकी अर्थापत्ति की तत्पश्चात् वाचक शक्तिके द्वारा यह जाना कि शब्द नित्य है । अगर नित्य न होते तो इस शब्दका यह अर्थ है इसका यह अर्थ है, यह बात नियत न रहती । ऐसी अर्थापत्तिपूर्वक अर्थापत्तिकी सिद्ध किया गया था । वह भी असिद्ध बात है, क्योंकि वाचक सामर्थ्य है शब्द मे, शब्द पदार्थोंका ज्ञान कराना है, इतने मात्रसे नित्यपनेके साथ अविनाभाव नही बन जाता । नित्यपनेकी बात और है और शब्दने यह ज्ञान करा दिया, यह बात और है । शब्द नित्य होता ही नही है, इस बातको आगे भी सिद्ध करेंगे और सजेपरूपसे यह जान जायें कि शब्द उत्पन्न होता है और फिर नष्ट हो जाया करता है । शब्द एक मेटर है, शब्दका घात होता है । मुखके पास हाथ करके बोलो तो बराबर उन शब्दों की चोट लगती रहती है । कमरा बन्द करके भीतर बोलो तो आवाज बाहर नही प्रकट हो सकती, भीटसे मिड जाती है । और, आजकल तो लोग शब्दोंको रिकार्डमे बन्द करने लगे हैं । क्या है वहाँ असली बात ? यद्यपि कही शब्द नही बन्द होते हैं, उन शब्दोंके निमित्तसे उम मशालेमे एक प्रकृति बनी है कि वह सूई आकिकका सयोग पाये, यत्रका मन्त्रन्ध पाये तो उमसे नित्य नवीन-नवीन शब्द प्रगट होते रहते हैं ।

शब्द नित्य नहीं है और अर्थापत्तिपूर्वक अर्थापत्ति भी कुछ हो तो वह भी अनुमानमे गमित हो जाती है और उसे यो कह लेना चाहिए कि अनुमानपूर्वक अनुमान है। वह अर्थापत्ति कोई अलग प्रमाण नहीं है।

अभावार्थापत्तिकी मीमांसा—अर्थापत्तिके प्रसङ्गमे एक अभावपूर्वक अर्थापत्ति भी बतलाया। जैसे घरमे किसीने देखकर किसीसे कहा कि देवदत्त घरमे नहीं है, कही बाहर गया है तो घरमे नहीं है यह अभाव 'बाहर है' यह ज्ञान कराता है, यह अभावपूर्वक अर्थापत्ति है। जैन शासनके अनुमार प्रथम तो अभाव कोई चीज नहीं है। अभाव नाम है उसका कि जिसमे तुम अभाव देखना चाहते हो तो उस वस्तुसे रहित उस पदार्थका सत्त्व रहनेका नाम अभाव है। जैसे इस कमरेमे घडा नहीं है, यह कहा तो घडेका अभाव मायने घडेके बिना कमरेका रहना, तो कमरेका जो निषेध्याधारारूप से सद्भाव है वही घडेका अभाव है। निषेध करने योग्य पदार्थके आधारके सद्भावका नाम अभाव है और फिर अभावपूर्वक अर्थापत्ति भी हो तो वह अनुमान है। अनुमानसे बाहर और कुछ नहीं है।

अभावार्थापत्तिके दृष्टान्तका अयोग व अनुमानसे साधन—जैय यह कहा है अर्थापत्तिवादियोने कि जीवित देवदत्त अन्यत्र है क्योंकि घरमे नहीं है तो यह बतलावो कि घरमे जो जीवित रहता था उमी जीवितपनेसे विशिष्ट घरमे देवदत्तके अभावका विशेषण है या बाहर होनेवाले जीवनसे विशिष्ट देवदत्तके अभावका विशेषण है? तर्क ऐसा होता है कि तर्कमे तर्क उठते जावो तो वातावरण ही ऐसा बन जाता है कि उसकी सिद्धि नहीं हो पाती। यह पूछ रहे है कि घरमे जो जीवित रहता था उस जीवनसे सहित देवदत्त बाहर है या बाहर जो जीवन बन रहा है उस जीवनसे सहित देवदत्त का घरमे अभाव है। यदि कहो कि घरमे जो जीवन था उससे युक्त देवदत्तका बाहर सद्भाव सिद्ध किया जा रहा है तो यह बात तो अगुक्त है क्योंकि घर मे जो जीवन है उस जीवन सहित तो बाहर नहीं है। बाहर जो जिन्दा है वही उसका जीवन है। घरमे रहते हुए जीवनका घरमे अभाव है यह बात तो वचनविरुद्ध है और फिर जीवनकी सत्ता उसमे किससे जानी गयी? जिससे जानी गई उसीमे देवदत्त जाना गया। अभावपूर्वक अर्थापत्तिका जीवन किस प्रमाणसे ज्ञात है? उस जीवनकी सिद्धि यदि अर्थापत्तिसे माने तो उसमे अन्योन्याश्रय दोष है। अर्थापत्ति सिद्ध हो तो उमका जीवन सिद्ध हो जीवन सिद्ध हो तो अर्थापत्ति सिद्ध हो। इनका भी नहीं सिद्ध कर सकते कि देवदत्त घरमे नहीं है, इसलिए बाहर है। यह भी स्याद्वादका सहारा लिए बिना सिद्ध नहीं किया जा सकता है। यदि कहो कि हम निश्चित जीवनकी बात नहीं कह रहे। हम यह कह रहे कि यदि घरमे न रहता हुआ देवदत्त जीवित है तो जीवित देवदत्त अन्यत्र है। तो ये सब अर्थापत्तिया सदेह युक्त होनेसे कोई स्वरूप नहीं रखती, न प्रमाण है किन्तु यदि अविनाभावना है जिस किसी अर्थापत्तिमे तो

वह अनुमान है। यहाँ अनुमान बनता कि जीवित देवदत्तका उस घरमे अभाव होनेसे उसका बाहरमे सञ्चार न होता तो घरमे इस जीवित देवदत्तका अभाव भी न होता। इसमे प्रतिज्ञा हेतु आदिक सभी चीजें आती हैं तो यह अनुमान तो बना, पर अर्थ-पत्ति नामका कोई प्रमाण नहीं है।

अपने ज्ञानके प्रकारोका दर्शन - यह सब अपने ज्ञानकी बात चल रही है। आत्मा सभी ज्ञानस्वरूप है और सबका ज्ञान पदार्थोंको जानता रहता है। कुछ प्रत्यक्ष से हम आप जानते हैं। आँखों देखें, कानोंसे सुने सब प्रत्यक्षसे भी जानते रहते हैं, कुछ बातें हम परोक्ष भी जानते रहते हैं। जैसे हमने पहिले जानी हुई चीजोंका ख्याल किया तो यह भी तो ज्ञान है, हम दो चीजोंकी तुलना कर रहे हैं। यह इससे भिन्न है, यह इससे अभिन्न है, यह इसके समान है, यह इससे असमान है, यह वही है, यह वह नहीं है, ये सब ज्ञान हो रहे हैं ना। हम कोई तर्क और युक्तिया भी देते रहते हैं। यदि ऐसा है तो यो होगा, ये सब विज्ञान चलते हैं। तो हम आप सब लोगोकेये ज्ञान चलते रहते हैं, इन्हीं ज्ञानोका स्वरूप बतलाया जा रहा है कि किस ज्ञानका क्या स्वरूप होता है? प्रत्यक्षज्ञान कौन कहलाता और परोक्षज्ञान कौन कहलाता? ये सब ज्ञान करके हम अपने ज्ञानके स्वरूपका निर्णय बनाते हैं। विस्तृत रूपसे जानने प्रयोजनभूत बात भी बहुत स्पष्ट जान ली जाती है। जैसे किसी मित्रसे कोई काम कराया तो जितना काम कराना है उससे अधिक ज्ञान उस चीजका वह रखता हो, तब अच्छे ढङ्गसे उस कामको वह कर लेगा और जितना काम कराना है उतना ही सिप ज्ञान वह रखता है तो उस कामको अच्छे ढङ्गसे वह न कर पायगा। विशेष ज्ञान जहाँ है उसका प्रयोजनभूत सामान्यज्ञान न्यष्ट रहा करता है। तो हम अपने आत्मामे ज्ञान स्वरूपका यथार्थ निर्णय करें इसके लिये यह भी आवश्यक है कि हम इन ज्ञानकलाओं को भी जाने कि ज्ञान किम किस प्रकारसे अपनी कलासे जाना करता है।

अपना स्वरूप दुःखका अकारण—मूलमे तो ज्ञान एक जाननेका काम करता है, इसमे और कोई ऐव नहीं है, पर देखा यो जा रहा है और लोग यो सोचते हैं कि आत्मा यदि जानता न होता कुछ तो इसको कोई दुःख न था। यह जानता है इसलिए इसमें दुःख आते हैं। ये चीजोंके भेज आदिक पदार्थ कुछ जानते नहीं तो इनको दुःख भी कुछ नहीं होता। इस प्रकारकी कल्पना करना उनका एक अज्ञान है। जानने से दुःख नहीं होता, जानना तो एक उत्कृष्ट तत्त्व है, मान लो कि जगतमे कोई जानने वाला पदार्थ यदि न होता और सारे पदार्थ यो ही पडे रहते तो कोई जगतकी व्यवस्था भी थी क्या? इस जाननहार आत्मामे कारण पदार्थकी व्यवस्था भी ज्ञात है पदार्थ भी है फिर पदार्थ किसलिए होता है? जानना दुःखके लिये नहीं होता। जाननेके साथ जो राग द्वेष मोह लगे हैं वे दुःखके लिए हैं। अरहत सिद्ध परमात्मा तो समस्त लोकालोकको जानते हैं उनको क्या बनेस है? ता जाननेसे कोई बनेस नहीं होता है,

मोह रागद्वेषसे क्लेश होता है। जब कभी सड़कसे आप जाते हैं तो रास्तेमें सैकड़ों हजारों लोग मिलते हैं तो किसीको देखकर आपको कष्ट तो नहीं होता ? और, यदि कोई अना आदमी मिल जाय, जिसमें राग हो वह यदि लगडाता हुआ आ रहा है तो उसे देखकर आप भट व्याकुल हो जाते हैं, और चाहे बहुतसे लगडे आते जाते दिख जायें पर उनको देखकर आप तो क्षोभ नहीं होना तो क्षोभ जाननेसे नहीं होता, किन्तु रागसे होता है। तो अशान्ति भेटनेके लिए यह कल्पना न करिये कि जानना मिट जाय ऐसी विधि बनाइये कि ये रागद्वेष मिट जाये ।

मोहकी दुःखकारिताका एक दृष्टान्त—एक दृष्टान्त दिया गया है राज-वार्तिकमें कि एक पुरुष किसी दूसरे गांव जा रहा था तो उसने यह देखा कि एक १० वर्षके बालकको हाथीने अपनी सूँडसे पकड़कर फेंक दिया और वह बालक मर गया। उस मनुष्यका भी १० वर्षका बालक उसीकी सकलसे मिलता जुलता था, तो उसको भ्रम हो गया कि यह मेरा ही बालक है जो मर गया। तो ऐसे भ्रमके बाद वह एकदम वेहंश होकर गिर पडा। उसको बेहोश हालतमें गिरता देखकर एक व्यक्ति उसके निकट गया। वह मनोविज्ञानका कुछ अधिकारी था तो यहाँ वहाँ देखकर सामनेकी उस बालक वाली घटनाको निरखकर उसने यह जान कि इसको अपने पुत्रका शोक हुआ है, इसको यह शङ्का बन गयी है कि मेरा पुत्र गुजर गया। क्योंकि वह मर जाने वाला बालक भी इसीकी सकलका व इसीकी उमरका है। तो उसने उसकी बेहोशी मिटानेके उपायमें सर्वप्रथम यह उपाय किया कि भट उसके घर खबर भेज दी और कहा कि उस बालकको भट लावो। वह बालक आ गया। वहा उपचार भी किया जा रहा था थोडा उपचारसे उसे शान्ति मिली और आँखें जहाँ खोली ता सामने उसका बालक खडा मिल गया। तो उसका भ्रम दूर हो गया। समझ गया कि जो लडका मरा है वह मेरा नहीं है। मेरा तो यह है। उसकी बेहोशी सब समाप्त हा गयी। तो उसे जो दुःख हुआ था वह लडकेके मरनेसे दुःख न हुआ था किन्तु यह मेरा लडका है जो गुजर गया, इस प्रकारका जो राग भाव था उस राग भावसे उसे क्लेश हुआ।

रागकी क्लेशमूलताकी घटनाये—रेलगाडीमें मुसाफिरी करते हुएमें उसी डिब्बेमें किसीसे थोडा स्नेह हो जाय बोल-चालसे तो क्या होता है कि जब उसपर कोई दूसरा व्यक्ति किसी बातसे गुस्सा होता है तो वह मुसाफिर भी खेद मानने लगता है। अरे उससे उसका कुछ लेन देन नहीं, कोई बात नहीं, थोडी देरके लिए एक साथ बैठे हुए हैं पर व्यर्थमें वह व्यक्ति उसके पीछे दुःखी होता है। तो वह चूँकि उसके प्रति राग भाव बना लेता है, इसलिए दुःखी होता है। किसी लडका-लडकीका सम्बन्ध निश्चित हो जाय, सगाई हो जाय, तो यद्यपि अभी सम्बन्ध नहीं बना, सगाईके बाद भी बात छूट सकती है लेकिन सगाई होते ही अपनी आत्मीयताकी कल्पना हो



बैठी कि यह मेरा सम्बन्धी है यह मेरा घर है, अब वहाँ कोई आपत्ति आये तो यह भी दूखी होने लगेगा। और, सगार्ई—सम्बन्धसे पहिले कोई आपत्ति न मानता था। तो जाननेमें दुःख नहीं है किन्तु उसके साथ जो रागभाव लगा है उस रागभावके कारण दुःख है। तो दुःख मिटानेके लिए ज्ञानबल बढ़ाना चाहिए जिससे रागद्वेष मोह दूर हो, यह शान्तिका उपाय है।

वलेशविनाशमें भेदविज्ञानकी साधकतमता रागद्वेष मेटनेके उपायमें एक भेदविज्ञान ही खासा उपाय है। हम सब पदार्थोंको भिन्न—भिन्न पहिचान ले फिर रागद्वेष मोह न रहेंगे। यह मैं आत्मा इन सब आत्मावांसे अत्यन्त निराला केवल अपने ही गुणपर्यायमें रहने वाला हूँ। मेरा किसी भी जीवसे कोई सम्बन्ध नहीं है। मैं आत्मा अपने परिणामनोंको ही करता रहता हूँ, मुझमें किसी अन्य जीवका सम्बन्ध नहीं है। जब भेदविज्ञान हो तो इस ज्ञानके प्रतापसे स्वयं ही राग उसका हट जायगा, मोह तो हट ही जायगा। अज्ञान तो रहेगा ही नहीं। ज्ञान तो यथायं जग गया कि सर्व पदार्थ अपने अपने स्वरूपसे सत् बने हुए हैं। कोई किसीकी सत्ता बनाता नहीं है, तो यह स्वातन्त्र्यका परिज्ञान हाते ही मोह दूर हो जाता है। मोह दूर हुआ कि उसके सार क्लेश समाप्त हो जाते हैं। सभी क्लेश मोहके आधारपर निर्भर हैं। जो परपदार्थ हैं उन्हें मानना कि ये मेरे हैं यह महान अज्ञान है। अरे मैं मैं हूँ, ये ये हैं, मेरा कहीं कुछ नहीं है, तो ऐसा ज्ञान जगें जिससे मोह दूर हो जाय तो वह ज्ञान इस जीवका उद्धार कर सकने वाला है, तो ज्ञानबल बढ़ानेका उपाय करना चाहिए कि जिससे हमारे सारे क्लेश शान्त हो जाएँ। उस उपायमें सर्वोपरि उपाय भेदविज्ञानका है। भेदविज्ञान वस्तुस्वरूपके ज्ञानसे जगता है, हमसे वस्तुके स्वरूपको बताने वाले शास्त्रका हम ज्ञान बढ़ाये और सम्यक्त्व प्राप्त करें तो इस सम्यक्त्वके प्रतापसे ही हम ससारके समस्त क्लेशोंसे मुक्ति पा सकते हैं।

अभावप्रमाणवादियोंके प्रति निषेध्याधारमें निषेध्यसे सत्सृष्ट या अस-सृष्ट होनेका विकल्प—जैसे आँसूसे निरक्षकर वस्तुको हम जान लेते हैं कि यह चौकी है, पुस्तक है आदि, तो उसे हम प्रत्यक्ष ज्ञान कहने हैं, इसी तरह किसी चीज का अभाव ही, कोई वस्तु न हो और 'वहाँ यह नहीं है' ऐसा ज्ञान किया जाता है तो वह अभावज्ञान कहलाता है। अभावप्रमाणवादी डम अभावको अलग एक प्रमाण मानते हैं। उन्होंने यह बताया था कि जिस चीजका निषेध करते हैं जिस चीजका अभाव बताते हैं, उसकी जो आधारभूत वस्तु है उसका ग्रहण होनेसे अभावज्ञान बनता है और वह तीन प्रकारसे उत्पन्न होता है आदिक जो कुछ बताया उसके स बन्धमें उनसे पूछा जा रहा है कि तुमने जो यह जाना कि यहाँ घडा नहीं है तो निषेध हुआ घडे का, घडेका हम यहाँ अभाव बताना चाहते हैं, उनकी आधारभूत वस्तु हुई यह जमीन, यह फर्श, यह कमरा सो उस वस्तुके ग्रहणमें अभावका ज्ञान हुआ, तो

निषेध का आधारभूत भूतल का जो ग्रहण है वह प्रतियोगी घटेसे न छुवा हुआ भूतल का ज्ञान हुआ या घटेसे सहित जमीन का ज्ञान हुआ ? इन विकल्पों का स्पष्ट भाव यह है कि हम जिस कमरेमें जाकर वहाँ घडा नहीं देखते हैं और कहते हैं कि यहाँ घडा नहीं है । तो क्या देखकर तुमने कहा ? जमीन देखकर ही तो कहा । तो वह जमीन घडेसे छुई हुई देखी या घडेसे बिना छुई हुई देखी ?

निषेधसमृष्ट निषेधधारकी असंगतता - घडेमें सहित जमीन देखकर यह कहा कि वहाँ घडा नहीं है तो यह स्ववचनविरुद्ध बात है । घडेसे सहित जमीन देखा और फिर कहा कि घडा नहीं है तो प्रतियोगीके सम्पर्कसहित आधारको देखकर अभावज्ञान तो बनता नहीं और फिर भी अभावज्ञान जबरदस्ती माने तो वह प्रमाण-भूत नहीं है । जैय दरी सहित कमरेको निरखकर कोई कहे कि वहाँ दरी नहीं है, तो इसे कौन मान लेगा ? इससे जिस चीजका निषेध करना है उस चीजसे सहित आधार का ग्रहण नहीं हो सकता ।

निषेधसमृष्ट निषेधधारमें अभावप्रमाणकी अमिद्धि - यदि यह कहो कि उस चीजसे रहित आधारका ज्ञान हुआ अर्थात् घडा न था, घडेसे सहित कमरेका ज्ञान हुआ, फर्शका ज्ञान हुआ तो यह बात तो प्रत्यक्षसे ही जान ली । घडा नहीं है, यह जमीन है यह तो प्रत्यक्षसे ही जान लिया, फिर अभाव प्रमाण माननेकी क्या आवश्यकता रही, क्योंकि प्रत्यक्षसे ही उस प्रतियोगीका अभाव जान लिया गया । घडा नहीं है यह आँखोंसे देख लिया, फिर उसमें एक अलग अभाव प्रमाण मानना यह तो व्यर्थ है । बात यहा यह कही जा रही है कि जैसे यह ज्ञान समक्ष रहने वाले पदार्थको प्रत्यक्षसे जान लेता है इसी प्रकार यह ज्ञान प्रत्यक्षसे ही अभावको जान लेता है । जहाँ आँखोंसे निरख करके अभाव बताया वह प्रत्यक्ष ज्ञान है । अभाव नामका कोई अलग प्रमाण नहीं है आप अपने ज्ञानसे रोज रोज यह सब काम लेते रहते हैं उस ही ज्ञानकी बात कही जा रही है कि आप ज्ञानसे किस तरहका काम लिया करते हैं । और वह किस किस्मका ज्ञान होता है । तो ये दो विकल्प करके अभावका खण्डन किया है । घडेमें छुवा हुआ कमरा नहीं जाना गया और घडेसे न छुवा हुआ कमरा सीधा प्रत्यक्षसे जान ही लिया, फिर अभाव प्रमाण माननेकी आवश्यकता नहीं रही ।

प्रतियोगीसे असमृष्ट आधारकी साधनामें प्रश्नोत्तर— शायद यह कहो कि घडेसे न छुवा हुआ यह कमरा है ऐसा ज्ञान तो घडेके अभावके प्रमाण द्वारा जाना गया है तो पूछते हैं कि वह भी अभाव प्रमाण अन्य प्रतियोगीसे न छुए हुए वस्तुके ग्रहणसे जाना जायगा और वह वस्तुसे नहीं छुवा हुआ है । प्रतियोगीसे रहित है यह अन्य अभावसे जाना जायगा तो यह अनवस्था दोष होगा । अगर कहो कि जिस अभाव प्रमाणसे घडेसे न छुई हुई यह भी जान लिया गया तो इसमें इतरेतराश्रय

दोष होगा। जब पड़ेरी न जुई हुई जमीन है वह जानें तो अभाव ज्ञान बने। जब अभावज्ञान बने तो यह जमीन घटने असमृष्ट है यह ज्ञान बने। जो अभाव प्रमाण कोई स्वतंत्र प्रमाण नहीं है किन्तु प्रत्यक्षज्ञानकी ही वह एक निम्न है। कोई कोई अभाव ज्ञान अनुमानमें भी बनता तो वह अनुमानमें गर्भित है। जैसे यह अनुमान किया कि इस चौकीमें जलाने की शक्ति नहीं है, चौकी किसी अन्य पदार्थका जला नहीं करती, उसमें दाहक शक्तिका अभाव है क्योंकि यह किनारी जलानी नहीं है। तो उममें दाहक शक्तिका जो अभाव जाना वह प्रत्यक्षमें तो नहीं जाना, अनुमानमें ही जाना। तो अभाव जिन-जिन प्रमाणोंमें जाना जाय उन-उन प्रमाणोंमें है। अभाव कोई स्वतंत्र प्रमाण नहीं है।

अभावप्रसंगमें प्रतियोगीके स्मरणमें आशक्तिन विकल्प— अभाव प्रमाण वार्ता यह विधि दत्ता रहे थे कि जिनका अभाव बताते उनके आधानका तो ग्रहण होना है और जिसका अभाव बताते उनका स्थान होता है। तो अभाव ज्ञान होना है। व्यवहारमें ऐसा लगता भी है लेकिन वह सब प्रत्यक्ष आदिक ज्ञानोंमें बन जाता है। कोई अलग अभाव प्रमाणकी जरूरत नहीं रहती। तो प्रतियोगीके स्मरणकी जो बात अभावप्रमाण वादियोंने कही थी वो पूछा जा रहा है कि प्रतियोगीके स्मरण अर्थान् जहा नहीं है तो उन घटका जो स्मरण है वह जमीनका छुए हुए घटका स्मरण है? यदि घटमें सहित जमीनका स्मरण है तो अभाव प्रमाण बन ही नहीं नजना। घटा तो मौजूद है। यदि न छुए हुएका स्मरण है तो अनवस्था दोष और इनरेतराश्रय दोष आते हैं।

अभावकी वस्त्वन्तरसद्भावरूपता - हम सीधे ही जल्दी ही बता देते हैं कि ये ये चीजें है या नहीं? उममें कोई तर्क नहीं निकलता। किमीने कहा कि जग देखो अलमारीमें समयसार ग्रन्थ रखा है उठा लावो। अलमारी खोला तो वहा एक भी पुस्तक न थी। वह कहना है कि यहा समयसार ग्रन्थ नहीं है। देखकर ही तो बताया तो वह अभाव प्रत्यक्षमें अन्तगत हुआ। अभाव तुच्छ अभावरूप नहीं हुआ करता। कुछ नहीं का, केवल न का ज्ञान नहीं हुआ करना यह मनुष्य, किन्तु उस पदार्थसे रहित वस्तुका ज्ञान हुआ करता है। न दो प्रकारके होते हैं—एक छुएरूप और एक दूसरेके सद्भावरूप। जैसे चौकीपर दो तीन किताबें रखी है और किसीसे कहा कि तुम 'जिन-वाणीसग्रह' मत लावो। तो उसका अर्थ यह निकल सकता है कि और सब किताबें ले आवो। यह भी अर्थ निकलना है कि कुछ भी मत लावो। तो न के दो अर्थ हुआ करते हैं। यहा न का अर्थ सद्भावरूप है। किसी भी वस्तुका अभाव कहा जाय तो अन्य वस्तुके सद्भावरूप अभाव पड़ेगा उस वस्तुका प्रत्यक्षमें ज्ञान होता, अनुमान आदि से ज्ञान होता। इसलिए अभावका ज्ञान कराने वाला कोई अलग प्रमाण नहीं है। यह ज्ञानविज्ञानकी ही बात चल रही है, कोई अन्य पदार्थकी बात नहीं है, यह खुदकी

बात है। हम स्वयं जानते हैं तो किस ढङ्गमें जानते रहते हैं। जानते मब है। यह अभावज्ञानकी भी बात सबपर गुजरती है। छोटे बच्चेसे लेकर बड़े तक भी इस ज्ञानका उपयोग करते हैं। पर वह ज्ञान किस प्रकार उत्पन्न होता है और उसकी पद्धति क्या है, स्वरूप क्या है। उसका तो ज्ञान सब नहीं कर पाते। उस ही स्वरूप को यहाँ बताया जा रहा है। अभाव प्रमाण अलग नहीं है, किन्तु प्रत्यक्षसे ही हम जान जाते हैं कि अमुक चीज यहाँ नहीं है।

अभावप्रसङ्गमें प्रतियोगिस्मरणकी भीमासा - अभाव प्रमाणवादी कह रहे हैं कि भाई पदार्थको प्रत्यक्ष कर लेनेपर भी जिस चीजका हमें अभाव बताना है, अमुक चीज नहीं है ऐसा बताना है, उस चीजका स्मरण तो होता ही है। यदि घटका स्मरण न हो तो कोई यह नहीं कह सकता कि यहाँ घट नहीं है। इसलिए प्रतियोगी का स्मरण होता है, उमका फिर जान हुआ वह अभाव ज्ञान है, तो आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि जिसका भी स्मरण होता है उमका स्मरण होता है तब जब कि वह अनुभवमें आये। जिन जिन वस्तुको ख्याल करते हैं उन वस्तुको ख्याल आपको तभी आयगा जब उनको हमने कभी देखा है, जाना है। जो चीज आज तक जानी नहीं गई उसका कौन स्मरण करता है। तो अभावमें आप प्रतियोगीका स्मरण बतला रहे हैं तो प्रतियोगी भी प्रत्यक्षमें आकर स्मरणमें आ सकेगा। तो प्रतियोगीका जो अब स्मरण हो रहा है वह अन्य वस्तुसे सहितका हो रहा है या रहितका। इसमें भी वही सब विडम्बना समझलो, अनवस्था और अन्योन्याश्रय दोष है। अभाव किसी स्वतंत्र अभाव प्रमाणसे नहीं जाना जाता। सीधा जान लेते हैं तो "है जान लिया देखकर, नहीं है तो 'नहीं' जान लिया।

सर्वथा अभावके अवगमकी असंभवता - अभाव अन्यके सद्भावरूप हुआ करता है। क्या कोई ऐसे भी अभावको जानता है कि जहाँ किसी वस्तुका ज्ञान कुछ भी नहीं हो कुछ भी सत्पदार्थ विकल्पमें न हो रहा हो और अभाव समझा जा रहा हो? ऐसा अभाव किसीके द्वारा नहीं जाना जाता है। जिस वस्तुको आप इस तरह जानते हैं कि यह नहीं है तो कुछ जान गए तभी तो कहोगे कि यह नहीं है। किसी पुरुष को देखकर पहिले आपको किसीको देखकर यह संदेह हो जाय अपने भाईके प्रति कि यह अमुक चन्द आ रहे हैं और था वह दूसरा कोई। पासमें आने पर वह जान सका कि यह तो कोई दूसरा व्यक्ति है। तो जिसको निखरकर उसे अपने भाईके अभाव का ज्ञान आया उसका मुच्छ अभाव तो नहीं हुआ। तो असत् कोई भी वस्तु नहीं है। असत्का ज्ञान कैसे हो सकता है? यहाँ अभावको तुम असत्स्वरूप कह रहे हो, किसी अन्य वस्तुके सद्भावरूप बताना नहीं रहे हों तो अवस्तुका कही ज्ञान हो ही नहीं सकता।

अवस्तुकी ज्ञेयरूपताका अभाव - कदाचित् कोई ऐसा भी जानले कि

प्राणादाका पून, गधेय मीग । जा बात है भी नहीं उमे भी फार्द जाने नो वही भं मर्वथा असलुग आन दृषा । यद्यपि प्राणुदामे पून नही उगने, पून पेटमे ही होने है गधेके सीग नही हुआ परत माय भंग धादिकके ही मीग होने है तैरिन जब गधेने सीग नही है, एसा जाना ना गया गधा तो है और मीग मीग नो है, बही भी हो मीग फोई वस्तु ही न ही तब ता प्रापति दे । गधा धनग वस्तु है, मीग धनग वस्तु है । अब असल रहने वाली वस्तुधाको हम एक जगह जोटनेकी पन्थना बना रहे हैं नो यह कल्पना हमारी असम्भ्य हुई, पर जो कुछ भी जानमे प्राणा है यह पदार्थ नियममे है कही भी हो, तब जानमे प्राणा है । जा कुछ भी न ही ता जानमे क्या है ? स्वप्नमे भी बभी कभी अटपटी चीज दिग्नेमे प्राणी हैं जिमे कभी हमने जाना भी नहीं है, हमारी क-पनामे भी नहीं था, एम जीवनमे मर्मा भी अटपट जान दिग्नी है, तैरिन वे अटपट भी दिशी स्वप्नमे । ना स्वप्न तकमे भी जा वस्तु मवया समत् है, दृषा ही न करती हो, किसी भी तरहसे बट दिग गयो हो यह जान नहीं है, चीज है, कही हो, कभी हो, मन् है जो स्वप्नमे भी स्थान आता है उमका, जागृत अवस्थामे भी स्थान होता है उमका, पर जो वस्तु है ही नहीं मवया समत् है उमका कौन स्थान करना है ?

अभावप्रमाणमे अभावमिद्धिकी अव्यवस्था जिन स्थानपर घट नहीं है उस स्थानको देखकर घटका अभाव कहा । यह अभाव प्रमाणको बनाने वाली पद्धतिमे नहीं दृषा । उस पद्धतिमे बनानेते है कि प्रतियोगी घटका स्मरण होता है तब अभाव प्रमाण होता है और घटका प्रतियोगी भूतल है, भूतलका प्रतियोगी घट है, प्रतियोगी उभे कहने हैं जो जिनमे अलग है उमका उमसे मुकाबला करे तो एक दूसरेका प्रतियोगी हो जाता है । जैसे दो पद्धतियामे बाद विवाद हो तो उत्तमे किसीका भी नाम लेकर पूछ सकते हैं कि उमका प्रतियोगी कौन है । नो घटका प्रतियोगी हुआ भूतल और भूतलका प्रतियोगी हुआ घट । यदि यह कहें कि प्रतियोगी भूतलके स्थान जानेसे यह जाना गया कि यह घट भूतलमे रहित नहीं है, रहिन है और घटसे रहित है उसके स्मरणमे भूतलका जान दृषा कि यह घटसे रहिन है तो हममें इतरतराशय दोष है । जब तक घटमे रहिन जमीनका स्मरण नहीं हाता जब तक यह घट जर्मनसे नहीं छुए दृग है यह जान नहीं हो सकना । जब तक घटको यह भूमिसे छुवा हुआ नहीं है यह स्मरण न हो तो जमीन घटमे रहिन है यह प्रतिपत्ति नहीं हो सकती ।

भावाशकी तरह अभावाशका भी प्रत्यक्षसे ज्ञान - अभावाश का ज्ञान भावाशके प्रत्यक्षकी तरह है । जैसे प्रत्यक्षमे भावाशना ज्ञान कर लेते हैं ऐसे ही इस प्रत्यक्षसे अभावाशका ज्ञान भी कर लेते हैं । यह घडा घडा है, यह चीकी आदिक अन्य कुछ भी नहीं है, ये दो-नो बातें हमने आँखोंमे देखकर बताया या हम बडे सोच विचार में पड गए और चीकीका स्थान कर चटाईका स्थान कर। दुनियाभरकी समस्त अन्य वस्तुओंका स्थानकर और फिर बडा यह जाना कि देखो घडेमे चीकी आदिक कुछ नहीं

हैं, कोई ऐसा विलम्ब करता है क्या ? क्या कोई यो अन्य चीजोंका ख्याल करता रहता है जिसका कि घडेमे अभाव बताना है ? घड़ी देखा और तुरन्त जान गए । घड़ी घड़ी है, चौकी आदिक नही है । उम घड़ीमे घड़ीके ही कलपुर्जोंका सद्भाव है और वस्तुवोके पुर्जोंका अभाव है, यह बात हम प्र यक्षसे ही तो जान लेते है, अन्य अभाव प्रमाण जैसी कल्पता करनेकी क्या आवश्यकता है ?

प्रमाणके लक्षणका अनुस्मरण - यह प्रमाणभूत ज्ञानकी चर्चा की जा रही है । कौनसे ज्ञान प्रमाणभूत होते ? प्रमाणका लक्षण सर्वप्रथम यह बनाया गया कि जो अपनेको और अपूर्व अर्थको निश्चय करा दे उस ज्ञानका नाम प्रमाण है । देखो प्रमाणभूत ज्ञानमे ये दो प्रकृतियाँ पडी हुई होती है कि वह ज्ञान अपने आपका भी निर्णय रखता है कि यह प्रमाण है और पदार्थका भी निर्णय रखता है कि यह प्रमाण है । जैसे आप अपने मित्रको देखकर यह ज्ञान करते है कि यह मित्र है तो उस समय आपका दो जगह पूरा निश्चय बना हुआ है कि यह मित्र है ऐसा जो मुझे जान हुआ है यह बिल्कुल पक्का है और यह मित्र है यह भी बात बिल्कुल पक्की है । तो ज्ञान की पक्कायतमे दो जगह पक्कायतका निर्णय रहता है । तो जो ज्ञान स्व और अपूर्व अर्थका निर्णय करायें उम ज्ञानको प्रमाण कहते है ।

प्रत्यक्ष ज्ञानोके प्रकार- वह ज्ञान कितने प्रकारका है उसके प्रकार फैलाव कई मिलेगे । एक साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है । इन इन्द्रियोसे जो कुछ हमने सीधा जान लिया है वह साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है । जैसे जानते है कि पक्का है, दरी है, चौकी है, पुस्तक है, ये सब ज्ञान साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है , एक अवधिज्ञान प्रत्यक्ष है । अतीत कालकी बात अथवा बाहरी क्षेत्रकी वस्तु एक आत्मीय शक्तिसे ही जानी जाती है । वहा इन्द्रिया काम नही देती । तो दूरवर्ती और अतीत भविष्यकालकी वस्तु आत्मीय शक्तिसे जान ली जाय उमे अवधिज्ञान कहते है । अवधिज्ञानमे रूपी पदार्थ ज्ञानमे आते हैं । एक मन पर्ययज्ञान प्रत्यक्ष होता है । दूसरेके मनमे क्या भाव भग है, क्या विकल्प है, इसने क्या मोचा है, क्या सोचा था ? यह क्या सोचेगा ? उन सब विचारोको जान लेना यह भी आत्मीय शक्तिमे होता है । यह भी प्रत्यक्ष है, और भगवानका केवलज्ञान जिसके द्वारा समस्त लोकालोक जान लिया जाता है, वह भी प्रत्यक्ष है । वह सकल प्रत्यक्ष है ।

परोक्ष ज्ञानोमे स्मरण और प्रत्यभिज्ञान अब परोक्षज्ञानोको देखिये - स्मरण ज्ञान-जैसे किसी वस्तुका स्मरण आ जाय कि वह है, वह कैसा है, वह कहाँ है । तो वहीके रूपमे तत् शब्दके रूपमे जिनकी मुद्रा बनी है ऐसी परोक्षभूत वस्तुका स्मरण होना स्मरण ज्ञान है । जैसे किमी नगरमे जहाँ जहाँ आपका सम्बन्ध है व्यापार है वहाका ख्याल आये तो वह स्मरण ज्ञान है, यह परोक्षज्ञान है । कभी दो वस्तुवोमे तुलनाका भी ज्ञान होता है । जैसे यह चीज दूसरी इस चीजकी तरह है ।

तो यह प्रत्यभिज्ञान ज्ञान हुआ। एक पदार्थका तो प्रत्यक्ष हो और दूसरे पदार्थका स्मरण होवे और फिर उममे उपमाकी बात जानी जाय, कुछ भी जोड़ लगाया जाय उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। यह पुरुष वही है जिसे हमने कल देखा था यह प्रत्यभिज्ञान है। प्रत्यभिज्ञानमें तीन बातें हैं, एक चीजका प्रत्यक्ष, दूसरी चीजका स्मरण और फिर उन दोनोंमें किसी बातका मकलन करना। यद्यपि एकत्व प्रत्यभिज्ञानमें एक ही चीज जानी गई, किन्तु उसका ही स्मरण होनेपर स्मरण रूपमें जो जाना गया वह अन्य पद्धतिमें है। इसलिये वह अय हुआ। और, प्रत्यक्षरूपसे जो जाना गया वह अन्य पद्धतिमें है इससे यह अन्य हुआ। अब इन दोनोंका एकत्व जोड़ दिया यह प्रत्यभिज्ञान है। यह उमसे छोटा है यह उममें बड़ा है, यह उससे अधिक चतुर है, यह उससे अधिक रूपवान है आदिक कुछ भी प्रतियोगिता बताना वह सब प्रत्यभिज्ञान है। यह ज्ञान भी परोक्ष ज्ञान है।

परोक्षज्ञानमें तर्क, अनुमान और आगमज्ञान - एक ज्ञान होता है तर्क ज्ञान। जैसे तर्कणा कर रहे हैं, अविनाभाव बता रहे हैं—जहा जहा धुवा होता है वहा वहाँ अग्नि होती है, जहा अग्नि नहीं हानी वहा धुवा नहीं होता। एक तर्क कर रहे हैं। यह ज्ञान न प्रत्यक्ष है न अनुमान है, न स्मरण है, किन्तु एक युक्तिमें बात लायी जा रही है। तो तर्क भी एक सम्यग्ज्ञान होता और प्रमाणभूत होता, फिर उसके तर्क से अनुमानकी उत्पत्ति होती है। जब तर्कसे यह ज्ञान लिया गया कि धुवासे अग्निका अविनाभाव है तो वह धुवा देखकर अग्निका अनुमान करना अनुमान ज्ञान है। तो यह अनुमान भी परोक्षज्ञान है। एक आगमज्ञान होता है। आपने कोई बात कहा, उन शब्दोंसे हमने कुछ जान लिया, यह आगमज्ञान है। शास्त्रमें जो बात लिखी है वह शब्द ही तो है यह शब्द धुवासे है और मुखसे बोना गया शब्द एक साक्षात् आकारमें है। जैसे भगवान और भगवानकी मूर्ति। जो २४ तीर्थङ्कर हुए हैं वे जब हुए थे वे तो साक्षात् थे और उनकी यहा मूर्ति बनाई गयी, उन जैसा आकार बनाया गया, यह उनकी मुद्रा हुई। इसी प्रकार शब्द जो मुखमें बोले जाते हैं वे तो सीधे साक्षात् शब्द है और लिपियोगमें जो लिखे जाते हैं यह उन शब्दोंकी प्रतिमा है। तो शब्दोंकी मूर्ति रूप आगममें जो हमने जाना वह आगमज्ञान है। वह भी परोक्षज्ञान है।

अभावका मद्भावसाहक प्रमाणमें अन्तर्भाव—प्रत्यक्ष और परोक्षके प्रकारोंमें अनेक ज्ञानोंका विस्तार है। और, यह ज्ञानोंका विस्तार युक्तिसंगत है। सबके विषय अलग अलग है और ये सब प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दोनोंमें गभित होते हैं। यह तो है, प्रमाणकी सही पद्धति। इस पद्धतिको न मानकर कोई कोई लोग और-और तरहसे भी ज्ञानोंको प्रमाण माना करते हैं जिसका वर्णन बहुत कुछ हो चुका है। उन प्रमाणोंमें अभाव प्रमाणकी बात चल रही है कि अभावप्रमाणवादीका मन्तव्य है कि अभाव भी एक अलगसे प्रमाणज्ञान हुआ करता है। किन्तु सिद्धान्तसे यह सिद्ध

हुआ कि अभावप्रमाणका प्रत्यक्षादि प्रमाणमे अन्तर्भाव है। यहा इतना ध्यान देना है कि अभाव प्रमाणवादी अभावको तुच्छ अभाव मानते हैं किसी दूसरी चीजके सद्भाव-रूप नहीं मानते। किन्तु, तुच्छ अभाव तो व्ययहारसे भी परे है, अभाव तो वस्त्वन्तर के सद्भावरूप है। जैसे किसी पुरुषको देखकर आप तह ज्ञान करे कि यह नहीं है हमारा भाई, आपके भाई जैसा ही उसका डील डील था कि हमारा भाई आ रहा है पर निकट आनेपर यह ज्ञान हुआ कि यह नहीं है हमारा भाई। तो हमारा भाई नहीं है ऐसा जो ज्ञान बनासो इस पुरुषको देखकर ही तो बन रहा है। अभावका किसी सद्भावसे तो लगाव है। तब अभाव जाननेमे आता है। ऐसा अभाव जाननेमे नहीं आता कि ज. कुछ भां सत् नहीं है असत् है और वह ज्ञानमे आया। असत् पदार्थ ज्ञानका विषय नहीं होता। ज्ञानका विषय सत् पदार्थ ही हुआ करता है। तो यो अभाव प्रमाणवादी अभावको प्रमाण कह रहे थे। उसके खण्डनमे इस समय प्रत्यक्षमे यह अभाव गर्भित है यह सिद्ध किया जा रहा है। जिस किसीको निरखकर हम उसके पदार्थका अभाव कहते हैं तो वह तो देखी जाने वाली वस्तुके सद्भावरूप है। इसलिये प्रत्यक्षगम्य है, वह अभाव। अभाव कोई स्वतंत्र प्रमाण नहीं है।

दर्शनस्मरणकारणकविधिमे अभावज्ञानकी प्रत्यभिज्ञानरूपता— अभाव प्रमाणवादी यहाँ यह कह रहे हैं कि प्रतियोगीके स्मरण बिना जो ज्ञान होता है वह तो प्रत्यक्ष ज्ञान है, किन्तु प्रतियोगीके स्मरणके अनन्तर जो उसका अभाव जाना जाता है वह अभाव प्रमाण है। भूतलसे समृष्ट घटका जिसने अनेक बार दर्शन किया जिससे सस्कार बना, धारणाज्ञान हुआ अब फिर कभी घटसे रहित भूतलके देखनेपर उस प्रकारके याने भूतलसमृष्ट घटका स्मरण हो आया उसके बाद यह ज्ञान हुआ इस कारण यह अभावज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणसे अलग है अतएव अभावप्रमाण हुआ। इस आशकाके समाधानमे आचार्यदेव कहते हैं कि भूतलको प्रत्यक्ष देखा और घटका स्मरण हुआ तदनन्तर जो अभावका ज्ञान बनाया वह तो प्रत्यभिज्ञान हुआ। इस ढङ्गसे जो अभाव ज्ञाना गया वह इस मुद्रामे रहा कि इसका यहा अभाव है, घट का इस कमरेमे अभाव है। यह परिज्ञान दर्शन स्मरणकारण हुआ। अत प्रत्यभिज्ञान हुआ।

अभावज्ञानकी अनुमानरूपता—साख्यसिद्धान्तमें अभावको प्रत्यक्षगम्य नहीं माना गया तो वहा अनुमानगम्य बताया गया है जिसका रूपक यह कहा गया है 'इस भूभागपर घट नहीं है दृश्य होनेपर भी अनुपलब्ध होनेसे। जहा जो दृश्य होनेपर भी अनुपलब्ध होता है वह उसका अभाव होना है जैसे तमोगुणमे सत्त्व गुणका अभाव है। इस इस अनुमानमे दिये गये दृष्टान्तकी चर्चा नहीं करनी है, किन्तु यह जाननेकी बात है कि सैद्धान्तिक दृष्टान्त देकर यहा अनुमान विधिमे अभाव सिद्ध किया गया है सो यह अभावज्ञान अनुमान प्रमाण हुआ। अभावप्रमाणका कही स्थान भी नहीं है।



अभावप्रमाणमे प्रतियोगिनिवृत्तिकी असिद्धि - अभाव प्रमाणके सम्बन्ध में एक बातका और अवलोकन कीजिये कि अभाव प्रमाणने यदि अभावका प्रमाण किया तो अभावका ही ज्ञान होना चाहिये न कि प्रतियोगीकी निवृत्तिका अर्थात् उस प्रकार ज्ञान नहीं होना चाहिये कि यहाँ घट नहीं है, घटकी निवृत्तिरूपसे परिज्ञान नहीं होना चाहिये । यदि कहो कि अभावके ज्ञानमे प्रतियोगीकी निवृत्तिका भी ज्ञान हो जाता है तो बताइये वह निवृत्ति प्रतियोगीके स्वरूपसे सम्बद्ध है या असम्बद्ध है ? निवृत्तिका प्रतियोगीके स्वरूपसे सम्बद्ध तो कह नहीं सकते, क्योंकि भाव और अभाव का नादात्म्य आदिक कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता । यदि निवृत्तिको प्रतियोगीके स्वरूपसे असम्बद्ध कहोगे तो उस भूतलको, जो कि बटस्वरूपमे असम्बद्ध है और पटादिस्वरूपसे भी असम्बद्ध है, देखकर यह निराय कौमे बनेगा कि यहाँ घट नहीं है, क्योंकि घटकी तरह पट आदिकसे भी तो भूभाग असम्बद्ध है, उन सभीका अभाव है । मात्र अभावका ज्ञान इन ही नहीं सकता । अभाव वस्त्वन्तरके सद्भावरूप है सो उस वस्त्वन्तरका जिन प्रमाणसे ग्रहण हो, उमी प्रमाणमे अभावका ज्ञान होना है अभाव प्रमाण पृथक् कुछ नहीं है ।

अभावप्रमाणकी सिद्धिमे त्रिकारताकी कल्पना - जैसे सामने नजर आने वाली वस्तुको प्रत्यक्ष प्रमाणमे जाना जाता है उमी प्रकार सामने न हो तो उस पदार्थको अभाव प्रमाण द्वारा जाना करते हैं । इस प्रकारका अज्ञान करने वाले अभावप्रमाणवादिनियोंने यह कहा था कि अभावमें तीन प्रकारता होनी है । अभावका ज्ञान करनेमे तीन बातें आवश्यक होती हैं । प्रथम तो 'अ'को प्रमाणोका अभाव अर्थात् जहा प्रत्यक्ष, अनुमान, अर्थापत्ति, उपमान और आगम ये पाँचो प्रमाण कहा न लगते हो वहाँ अभावका ज्ञान होता है, क्योंकि ये ५ प्रमाण भावात्मक तत्त्वको जानते हैं । प्रत्यक्षसे कोई चीज ही तो जानी जायगी, अनुमानसे भी वस्तु ही जानी जायगी, आगम अर्थापत्तिसे, उपमानसे कोई वस्तु जानी जायगी तो ५ प्रमाणोका अभाव होना यह अभावके ज्ञानमे एक प्रकार है । दूसरा प्रकार यह है कि जिसका अभाव करना है, अभाव जानना है उसके अनिर्दिष्ट अन्य वस्तुका ज्ञान होना । जैसे इस कमरे मे घट नहीं है, यहा घटका अभाव समझना है तो घटसे अन्य जो कमरा है उसका ज्ञान होना अभाव जाननेमे अर्थात् अमुक वस्तु यहा नहीं है ऐसा ज्ञान करनेमे दूसरा प्रकार यह है कि वह दूसरी बात ज्ञानमे आये । तीसरी बात यह है कि आत्मा ज्ञानसे रहित हो, अर्थात् जिसका अभाव करना है उसका वैसा ज्ञान नहीं हो रहा है । तीन बातें अभावमे दुआ करती है ।

अभावज्ञानमे प्रमाणपञ्चकाभावकी हेतुताका निराकरण, आचार्यः देव अभावप्रमाणमे त्रिप्रकारताका आशङ्कापर समाधान करते हैं कि यह बात युक्त नहीं है । तीन बातोंका क्रमसः खण्डन करते हुए सवप्रथम पाँचो प्रमाणोका अभाव

है उसमें अभावज्ञान जाना जाना है इसका खण्डन कर रहे है। किसी पदार्थका अभाव जाननेका प्रथम प्रमाण तो यह बताया है कि पाचो प्रमाण जहां नहीं रहे वहां अभाव प्रमाण होना है। अनुमान आदिकही जहां गति नहीं है ये प्रमाण नहीं हो रहे है। वहां जाना जा रहा है कि यह घडा नहीं है, तो पाच प्रमाणोंका अभाव होना इसका कोई अर्थ ही नहीं है। अभाव तो नि स्वभाव होना है। अभावमें कोई डिप्रिया नहीं होती, जैसे मद्धावमें अर्थ होने हैं किसी अवस्थामें डिप्रिया होती है ऐसे ही क्या अभावमें डिप्रिया होती है ? जैसे यह दूध १०० डिग्री चिकना है, यह दूध ६५ डिग्री चिकना है तो जैसे उस दूधकी चिकनाईमें डिप्रिया है, उस दूधमें जैसे भाग पाये गये हम तरह क्या दूधके अभावमें भी डिप्रिया है ? गिलासमें दूध नहीं है तो कोई डिग्री भी नहीं है। उस अभावकी कितनी डिप्रिया है यह तो सम्भव नहीं है। तो ५ प्रमाणोंका जो अभाव है वह तो नि स्वभाव है। वह अभावका कैसे परिज्ञान करेगा। प्रमेयके भेदमें ज्ञान करना कुछ भी ज्ञान करना वह तो ज्ञानका बर्त है। ५ प्रमाणोंका अभाव जान लिया गया यह बात ठीक नहीं बँटी क्योंकि जानना ज्ञानका, अभाव साधन नहीं है।

अवस्तुके ज्ञानकी अशक्यता यदि यह कहे कि ५ प्रमाणोंका अभाव प्रमेयके अभाव विषयक ज्ञानको उत्पन्न करता हुआ उपचारसे अभाव प्रमाण कहनाता है तो यह भी बात ठीक नहीं है। अभाव तो अवस्तु है उसको कैसे ज्ञान पैदा करेगा। जैसे यह चीकी है, तो है ना यह, इसलिये इसका ज्ञान हा गया। जहाँ कुछ भी नहीं है, धूम्य है, अभाव है उसका ज्ञान कैसे हो ? अवस्तुका ज्ञान नहीं होता। वह चीज हो तब ज्ञान होना है। कोई आकाशमें कुछ चलतेसे मच्छर नजर आये, है नहीं वहाँ पर नजर आने लगे तो मच्छर दुनियामें दृष्टा करते है तब ता वहाँ मच्छरका भ्रम हुआ। जो चीज होती ही नहीं उसका भ्रम होना नहीं, सक्षय होना नहीं, ज्ञान होना नहीं, न ज्ञानगामें ही बात आ सकती है। तो अभाव प्रमाणवादियोने अभावका "न" ऐमें ही रूप माना है, 'हाँ' रूप नहीं माना है।

अभावकी स्वस्वन्तरसद्भावरूपता जैन शासनमें अभावको किमी अन्य वस्तुके सद्भावरूप माना है। जैसे रोटी बनाते हैं तो जिस समय लोई बनाये हुए है उस समय लोईमें रोटीका अभाव है कि नहीं ? अभी लोई है, रोटी कहाँ ?। तो रोटीका जो अभाव है वह लोईके सद्भावरूप है, अवस्तु नहीं है। जब रोटी बन चुकी तब लोईका अभाव हो गया। अब लोई वहाँ रह गयी ? तो रोटीमें लोईका अभाव है तो लोईका अभाव रोटीके सद्भावरूप है, अभाव किना भाग नहीं होना। अभाव किमी सद्भावरूप होना ?, तो जो लोग अभावको कुछ नहीं मानते, अवस्तु मानने अवस्तुका ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, अवस्तु ज्ञानजनक नहीं हो सकता। वस्तु ही धारण, उपास कर सकती, अवस्तु नहीं क्योंकि जो अवस्तु है उसमें द्रव्य, धेय, काल भावना भी अभाव है तो जो भी वस्तु ? उसमें द्रव्य धेय, काल, भावना गत्यान ?। जैसे



अभाव हो वहाँ अभावका ज्ञान होता है। तो प्रत्यक्ष आदिक ज्ञानका अभाव ज्ञान होकर कारण बना या अज्ञात होकर ? यदि कहें कि ज्ञात होकर कारण बना तो किसमें ज्ञात हुआ ? यदि तद्विषयक ५ प्रमाणोंके अभावसे ज्ञात हो तो अनवस्था दोष आ गया। अब ५ प्रमाणोंका अभाव जाननेके लिए दूसरे ५ प्रमाणोंका अभाव चाहिए। उमका अभाव जाननेके लिए ५ प्रमाणोंका अभाव चाहिए। यदि कहें कि प्रमेय वहाँ नहीं है घट नहीं है इसलिए ५ प्रमाणोंका अभाव जान लिया गया तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष है। जब यह ज्ञात हुआ कि ५ प्रमाणोंका यहाँ अभाव है तो फिर नहीं है यह जाननेमें आये नहीं है यह जाननेमें आये तो प्रमाणपञ्चकका अभाव जाना जाये।

अज्ञातप्रमाणपञ्चककाभावकी ज्ञानहेतुताका अभाव — यदि कहें कि अज्ञात होकर ही पाचों प्रमाणोंका अभाव अभावका ज्ञान करा देगा तो यह बात निष्कुल अशुक्त है। जो खुद ज्ञानमें न आये, जो खुद नहीं जाना गया वह किसी अन्य पदार्थका कैसे ज्ञान करा देगा ? यदि यह कहें कि ये आँखें जाननेमें तो नहीं आ रही हैं मगर ये आँखें दुनियाके पदार्थोंको जान रही हैं तो जो यह कहते हैं कि जो बात नहीं जानी जा सके वह दूसरका ज्ञान नहीं करा सकती यह बात तो ठीक नहीं बैठती। आखे हमारी जाननेमें नहीं आ रही पर जान रहे हैं हम बहुतसे पदार्थोंको तो जो अज्ञात है वह भी हमरेका ज्ञान करा देगा है। इसके उत्तरमें प्राचार्य देव कहते हैं कि आँखें तो कारक हैं इसलिए वे अज्ञात होकर भी ज्ञानका कारण बन जाती हैं, मगर ज्ञान तो जापक है, वह अज्ञात होकर ज्ञान नहीं करा सकता। जैसे हमने मसभा कि यह पुस्तक है, तो यह पुस्तक है ऐसा जो ज्ञान हुआ है वह ज्ञान यथार्थ है, और यह ज्ञान हमारा यथार्थ है ऐसा अनुभव भी करते हैं। तो कारक तो अज्ञात होकर वस्तुका ज्ञान करानेका कारण बनता है, पर जापक अज्ञात होकर ज्ञान करानेका कारण नहीं बनता।

अभाव प्रमाणके प्रस्तावमें त्रिप्रकारताका प्रसङ्ग यहाँ यह प्रसङ्ग चल रहा है कि ज्ञान कितने प्रकारसे हुआ करते हैं। तो सिद्धान्त यह गया कि ज्ञान दो प्रकारसे होते हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष पर प्रत्यक्ष और परोक्ष इस प्रकार दो ज्ञान क्षणिक वादियोंने नहीं माने। मानते वे भी दो हैं पर प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो भेद माने हैं। उक्त द्विविधताका निराकरण करते हुए बहुत से ज्ञानोंकी मिद्धि की थी। उपमान भी ज्ञान है अर्थापत्ति भी ज्ञान है, आगम भी ज्ञान है। उन अनेक ज्ञानोंका मद्भाव कुछ जैन शासनकी ओरसे कुछ अन्य शासनकी ओर से बताये। तो भीमासकोंने एक अभाव प्रमाण भी रख दिया था कि अभावका ज्ञान होना भी एक प्रमाण है। तो अब उन सब ज्ञानोंका प्रत्यक्ष और परोक्षमें ही अन्तर्भाव है यह बतलानेके प्रकरणमें यहाँ यह कहा जा रहा है कि अर्थापत्तिका जो अनुमानमें अन्तर्भाव होता अनुमानका प्रत्यभिज्ञानमें अन्तर्भाव है और अभाव प्रमाण कोई अलग प्रमाण ही नहीं है, क्योंकि अभाव नुस्त्र मभावरूप नहीं हुआ करना, किसी अन्य उद्देश्ये मद्भावका हुआ करता



र है तब ज्ञान बनता है । यदि अभाव किसीके सद्भावरूप न माना जाय तो वह अवस्तु है, अस्तु है, उसका ज्ञान बन ही नहीं सकता देखिये पदार्थमें यह स्वरूप पडा हुआ है कि पदार्थ सत् स्वरूप होता है घडा घडा है अन्य चीज नहीं है यह बात बिल्कुल स्पष्ट समझमें आ रही है । तो अन्य चीज नहीं है, ऐसा जो अभाव है वह घडी के सद्भावरूप है ।

अभावप्रमाणके लिये आत्माकी ज्ञाननिर्मुक्तताकी मीमांसा—अब नीसरी बात जो यः कही गई थी कि ज्ञानरहित आत्माका हना यह अभावज्ञानका कारण है, जैसे कमरेमें घडा नहीं है यह जाना ता घडेके ज्ञानसे रहित है आत्मा, यह भी एक प्रकार है, अभावके जाननेमें । तो पूछते हैं उनमें कि क्या यह आत्मा सर्वथा ज्ञानसे रहित है । सभी ज्ञानसे रहित है या कथञ्चित् ज्ञान रहित है ? उस कमरे को देखकर यहाँ घडा नहीं है ऐसा ज्ञान करने वाले पुरुषने क्या घडेका अभाव नहीं है ऐसा जाना तो वह पुरुष क्या सर्वथा ज्ञानरहित है ? या उस समय घडेके सद्भावके ज्ञानसे रहित है ? यदि कहो कि सर्वथा ज्ञानरहित है, तो यह स्ववचनविरोध है । घडेका यहाँ अभाव है ऐसा ज्ञान करते जा रहे और कहते हैं कि सर्वथा ज्ञानसे रहित है । कोई पुरुष यदि ऐसा कहदे कि मेरी माता बन्ध्या है तो कोई इसे मानेगा क्या ? अरे स्वयं कह रहा कि मेरी माता, फिर कह रहा कि बन्ध्या है तो यह स्वयं विरोध है । घडेका अभाव है, ऐसा ज्ञान कर रहा है कमरेको निरखकर और कहता कि यह आत्मा सर्वथा ज्ञानरहित है, इसमें स्ववचनविरोध है । यदि आत्मा सर्वथा ज्ञानरहित है तो अभावका ज्ञान कैसे कर लिया ? जितने भी जानते होते हैं, जितने भी परिच्छेदन होते हैं वे ज्ञानके धर्म हैं, यदि कहो कि यहाँ अभावका परिच्छेदन होता है तो सर्वथा ज्ञानरहित आत्मा कैसे बना ? यदि कहो कि कथञ्चित् ज्ञानरहित है तो बात बिल्कुल सही है । जिसका अभाव जाना जा रहा है उसके सद्भावका ज्ञान नहीं है और उससे रहित सारे कमरेका ज्ञान चल रहा है । तो अभाव किसीके सद्भावरूप हुआ करता है तो जो सद्भावका ज्ञान है वही अन्यके अभावका ज्ञान है । जो अभावज्ञान प्र प्रथम आदिक रूप पडता है कोई अभाव प्रमाण स्वतंत्र अलग प्रमाण नहीं है ।

प्रत्यक्ष ज्ञानका विधान यह अपने ज्ञानकी गतियोंका ही विचार चल रहा है कि हमारा ज्ञान किस किस प्रकारमें जाननेमें प्रवृत्त होता है । तो मूलमें तो दो पद्धतियाँ हैं ज्ञानकी । एक ज्ञान तो ऐसा स्वच्छ है कि उन्दिद्रयकी सहायताके बिना केवल आत्मशक्तिसे ज्ञान लेता है । देखिये केवल आत्मशक्तिसे ज्ञान होता है इसमें कुछ भी मदद नहीं है । यह दृढता लाने के लिए कभी आप ऐसा प्रत्यक्ष करें स्थिर आसनमें बैठकर शरीर तकका भी ख्याल न रखकर किसी भी परवस्तुका विचल्प न रखकर बडे विश्राम में बैठ जायें किसी भी परवस्तुको न जानना, सर्वपर पदार्थ भिन्न है उनमें भेग कोई नहीं है अर्थात् कि उनमें अपना उपयोग लगाऊँ ऐसा दृढ निर्गम्य रखकर किसी भी



ज्ञान न चाहिए। केवल मेरा जो सद्गुण ज्ञानस्वरूप है उस ज्ञानस्वरूपका ही मेरेको ज्ञान रहे तो वह ज्ञान है अतीन्द्रिय। वह ज्ञान है आत्मशक्तिसे जाना जाने वाला। तो उस ज्ञानशक्तिके ज्ञान करनेमें वह शक्ति विकास होता है कि सारे विश्वके पदार्थ फिर उसके ज्ञानमें आत्मशक्तिमें स्पष्ट भ्रूलकने लगते हैं।

केवल अभावाशके ग्रहणका अभाव - अभाव प्रमाण मानने वालोंने यह कहा था कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत् रूप है और पररूपसे असत् रूप है। जैसे यह चीकी चीकीके रूपमें तो है और चीकीसे अथ जो पदार्थ हैं उन रूपोंसे नहीं है। प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे तो हैं और दूसरेके स्वरूपसे नहीं है, ऐसा तो जैनशासन भी मानता है। तो ऐसे सत् असत् स्वरूप पदार्थमें कोई सत्को जानता है कोई असत्को जान लेता है। किसीने सद्भाव ज न लिया, किसीने अभाव जान लिया। समाधान में आचार्यदेव कहते हैं - यह बात ठीक नहीं है। कारण यह है कि पदार्थ सत् असत् रूप तो है, अपने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है किन्तु जब भी पदार्थ जाना जाता है तो उभयरूप पदार्थ जाना जाता है। अपने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है, ऐसा एक साथ जाना जाता है। ऐसा नहीं है कि कभी कोई उसमेंसे सत् रूप ही जाने। जैसे यह घड़ी है ता जो भी जानेंगे तो इस रूपसे जानेंगे कि घड़ीके रूपमें तो यह है और चीकी आट्टिकके रूपमें नहीं है। उभयरूप ज्ञान होता है। उसमेंसे एक भावाश कोई ज्ञान करले, कोई अभावाशका ज्ञान करे यह बात नहीं होती। क्योंकि यदि अलग अलग भाव और अभाव हो जाय तो न कुछ पदार्थ ही रहेगा न तत्त्व ही रहेगा। इससे यह जानना चाहिए कि समस्त पदार्थ कथञ्चित् सत् है कथञ्चित् असत् है। अर्थात् वे उभयरूप हैं तो अभावप्रमाणकी निम्न एक अश बताकर नहीं की जा सकती है।

4 भावसे अभावके ग्रहणकी संभवता—और, भी जो कहा था कि पदार्थमें भाव और अभाव दोनों हैं तो जिस समय भावकी उत्पत्ति होती है तो भाव बनता है, जब अभावका ज्ञान करते हैं तो अभाव बनता है, यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि अभावका अनुभव हुआ, तो अनुभवमें आयी हुई जो चीज है वह अभावरूप नहीं रहती। यह भी बात नहीं है कि जैसे लोगोंको पदार्थोंके जाननेका भाव होता है इसी प्रकार पदार्थोंके अभाव जाननेका भी भाव होता हो। और जो जिष्टुककी बात कही सो जाननेकी इच्छा होनेसे ज्ञान नहीं होता किन्तु इन्द्रिय और मन मात्रसे ज्ञान की उत्पत्ति होती है। अर्थात् इन्द्रिया प्रबल हैं। मन समर्थ है उसके सहारे ज्ञान बन गया। कोई जाननेकी इच्छा करे तो भी ज्ञान बन जाता है और कभी न जानने की इच्छा करे, कुछ भी जानना न चाहे फिर भी ज्ञान हो जाता है। जैसे सामनेसे बहुत सी चीजें गुजरती हैं उनको जाननेकी कौन इच्छा करता है पर ज्ञानमें आ जाती हैं इसलिये जाननेकी इच्छा करें तो, न करें तो, जब इन्द्रिया और मन सब विधि योग्यता मिल जाती है तो ज्ञान बन जाता है।



भावसे अभावका परिज्ञान एक सिद्धान्त अभावकी प्रमाण मान रहा है। जैसे चीकीको देखकर चीकी है ऐसा ज्ञानप्रमाण है और वह ज्ञान होना प्रत्यक्ष इसी प्रकार जो चीज भी नहीं है, जैसे यहाँ लोटा नहीं है तो न देका प्रमाण है, यह अभाव ज्ञान है यह भी प्रमाण है। ऐसा मानते हैं किन्तु जैन शासन यह यह रहा है कि न ट से रहित चीकीका ज्ञान होना ही लाटेके अभावका ज्ञान है तो प्रभावप्रमाणवदियाने यहाँ यह कहा था कि जिस प्रकारका प्रमेय होना है उस प्रकारका प्रमाण होता है। यदि सद्भावरूप है तो ज्ञान प्रमाण भी सद्भावरूप होगा। और कोई जैय अभावरूप है तो प्रमाणभी वैसा होगा, तो इस पर आचार्यदेव ममाधान करते हैं कि जो तुम्हारा कहना है कि भावरूप प्रत्यक्ष अभाव नहीं जाना जाता यह कठना युक्त नहीं है, भावमे अभाव भी जाना जाता है और कभी अभावसे भाव भी जाना जाता है। किसी चीजके होनेमें अमुक चीज नहीं है यह भी तो ज्ञान हुआ करता है। किसी चीजके न होनेमें अमुक वस्तु है यह भी ज्ञान हुआ करता है। घटाभाव प्रत्यक्षमें ही जाना जा रहा है। घटसे रहित चीकीको ज्ञान लिया तो प्रत्यक्षमें ही तो समझ लिया कि यहाँ पर लोटा नहीं है। तो झूठी प्रतीक्षा अथवा अमर्त्यन जहाँ प्रत्यक्षमें भी बाधा है, कर्म उचित हो सकता है। जैसे कोई कहने लगे कि अग्नि ठंडी होती है क्योंकि पदार्थ है, जो जो पदार्थ होते है वे ठंडे होते है जैसे पानी। वह भी पदार्थ है तो अनुमान तो तुम बना लो, पर इसमें तो प्रत्यक्षसे बाधा है। जो ऐसा कहता हो कि अग्नि ठंडी होती है ना भट उनके हाथपर अग उठाकर घर दो तब उसे पता हो जायगा कि ठंडी होती है या गरम। जहाँ प्रत्यक्षसे बाधा आती हो उसमें बहुत नर्क उठाना मङ्गल नहीं है।

भाव और अभाव दोनोंसे अभाव और भाव दोनोंके ग्रहणकी संभवता जो यह कहते थे कि जैसे भावात्मक जा प्रमेय है उसमें अभावकी प्रमाणता नहीं हो सकती। उसे ही अभावात्मकप्रमेयमें भावप्रमाण नहीं हो सकता। अभाव प्रमाणसे ही अभाव जाना जाता यह बात तुम्हारी गलत है अभावसे भी अभाव जाना जाता व भावसे भी अभाव जाना जाता है, जैसे आकाशसे कोई पत्ते नीचे नहीं गिर रहे तो पत्ते स्थिरतामें ठहरे है तो उससे यह जान गये कि यहाँ वायु नहीं चल रही है, पत्ते नीचे गिर रहे हो तो जानते हैं कि वायु चल रही है। भावमें अभावकी भी प्रतीति होती है, जैसे अग्निमें गर्मी है तो उस गर्मीको निरखकर ऐसा बोलकर कि इसमें ठंड नहीं है तो शीतलताके अभावका ग्रहण हो गया यह कहना युक्त नहीं कि जब कोई अभाव है तो प्रमाण भी अभाव होगा।

भावसे अभावका उद्भव और परिग्रहण यह कहना भी युक्त नहीं कि जो जैसी वस्तु होती है वह उस ही प्रकारसे ग्रहणमें आती है अभाव है तो अभाव प्रमाणसे ग्रहणमें आयागा, भाव है न भाव प्रमाणमें ग्रहणमें आयागा। यह कहना जो ठीक नहीं कि भावसे अभाव भी किया जाता है और भावमें अभाव भी जाना जाता

है । नही तो घडामे डडा मारो और फूट जाय तो डडा भावरुप है और उससे घडेका हो गया अभाव तो भावरुप डडामे घडेका अभाव नही होना चाहिए, पर ऐसा होता है । अब यह सिद्ध नही होना कि जो जिस प्रकारका पदार्थ है वह उस प्रकारसे ही किया जाता है । जैसे सद्भाव भावके द्वारा किया जाता है घडा मिट्टीसे ही बनेगा । घडा भी सद्भावरुप है और मिट्टी का पिण्ड भी भावरुप है । भाव अभावसे ही किया जायगा, अभाव अभावसे ही किया जायगा । यदि कहो कि इममे तो प्रत्यक्षसे भी बाधा है नां हमरी जगह भी मान लो कि प्रत्यक्षसे बाधा है अर्थात् अभाव भावमे जान लिया जाता है ।

आत्मामे भावसे अभावकी परख —आत्मामे रागद्वेष नही है, इमकी परख इस दान्तिसे, धीरतासे, विगुद्ध ज्ञानसे कर ली जाती है । रागद्वेषका अभाव है इस आत्मामे, इसके जाननेके लिए कोई अलग अभाव प्रमाणकी जरूरत नही पडती । गुद्ध ज्ञान देखा, शुद्ध विचार देखा और जान गए, इममे पक्षपात नही है । आत्मा स्वभाव न अपने स्वभावरुप है परके स्वभावरुप नही है । आत्मामे ज्ञान और आनन्दभाव है । कभी कर्मोंके उदयके वश होकर आत्मामे राग और द्वेष उत्पन्न तो हो जाते है, पर ये आत्माकी चीज नही हैं, आत्मा इन रागद्वेष आदिकसे प्रभावित होकर समारमे विचिता फिरता है । रागद्वेषमे उपयोग द लगे, रागद्वेषरुप अपनेको न माने, ज्ञानमात्र अपनी श्रद्धा बनाये और यह सस्कार बना रहे, इसकी वृत्ति जगती रहे, तो नियमसे आत्माको मुक्ति होगी । पर रागद्वेषमे यह आत्मा लगा रहता है इसमे सहारमे चक्कर खाता है, दु खी होता है । इस आत्माका कल्याण करने वाला एक सम्यक्त्व ही है । अपने आपके स्वरुपका सच्चा परिचय हुए बिना कोई जीव समारके दु खोमे छूट नहीं सकता । मोहमे यह जीव जिस पर्यायमे पहचता है उम ही पर्यायरुप अपनेको मान लेता है पशु हुआ तो पशुरुप अपनेको समझा में यही तो हैं, मनुष्य हुआ तो मनुष्यरुप अपनेको समझा, मैं मनुष्य हूँ, पुरुष हूँ, तो यह अनुभव करते हैं कि मैं पुरुष हूँ स्त्री नही हूँ स्त्री है तो वे यह अनुभव करती हैं कि मैं स्त्री हूँ पुरुष नही हूँ । अरे आत्मा न तो स्त्री है न पुरुष है । पुष्ट पर्यायमे रहकर भी आत्मा पुरुष नही है पुरुषपना तो एक पर्यायमे लगी है । आत्मा इन पर्यायो रूप तो नही है, न देहका पुरुषत्व है । आत्मा देहसे निराला है । तो जो अपने आपको सही स्वरुपमे विश्वास करेगा वह इन ऋक्तोमे छूट जायगा, जो रागद्वेषको अपनायेगा, उसका अकल्याण होगा ।

विकारोंकी परमाथसे अवस्तुभूतता— देखो भैया । सारा व्यर्थका रागद्वेष है और छेड़ते बनता नही । रागद्वेष करनेसे कल्याण नहीं मिलता, जीवन ही गुजार रहे हैं । किसीसे प्रेम छोड़ देवें यह हिम्मत भी नही करते । विकार तो अत्यन्त असार बात है । प्रेम रागद्वेष मोह ये विकार न जगें फिर आत्मा तो विगुद्ध आनन्दमय है । इसके आनन्दमे कोई बाधक बन ही नही सकना यह जीव खुद रागद्वेषमे गिरकर

बाहरी वस्तुओंको अपनाकर अपने आप दु गी होता है। जैसे शीशु पुष्प शोधने वग होकर डेलेसे अपने आप अपना सि' फोड लेता है क्योंकि वह शोधसे विवश है, डमी तरह यह आत्मा रागद्वेषके वश होकर अपने आपको समारमे भ्रमण करता रहता है। सत्सगति श्रीर म्वाध्याय इन दा उपायोंम यह जानी अपने जान स्वरूपका श्रॉर रहना चाहता है। तो जिस उपायसे यह आत्मा अपनेको जानरूप निरग्या करे वह ही उपाय म् आका भला कर सक- वाला है।

आत्महितके लिये तत्त्वज्ञानकी परम आवश्यकता आत्महितके नियं हमे तत्त्वज्ञानके उपायगकी आवश्यकता है। प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपमे ही है, परके स्वरूपमे नही है। कोई पदार्थ अपने स्वरूपमे नही है। त ई पदार्थ किसी दमर पदार्थ का कुछ कर सकता नही है। कोईसा भी हृष्टान्त ले लो। प्रेरकमे प्रेरक हृष्टान्त ले लो। कुम्हारने चाकपर मिट्टीका पिण्ड रखकर घडा बनाया तो लगना ऐसा है कि देखो यह मिट्टीमे जबरदस्ती घडा बना रहा है, पर स्वरूप हृष्टिमे देखो तो उस समय भी कुम्हार अपने आपके अवयवोंसे अपना काय कर रहा है। पर वहा ऐसा ही निमित्त नैतिक भाव है कि उम अनपिण्ड पर जिस प्रकारमे वह कुम्हार अपने हाथका परिणामन कर रहा है उम प्रकारका वहा उम पर्यायका उद्भव हो रहा है। जैसा हाथ चवाना उसके अनुकूल उसमे पर्याय होनी है इननेपर भी कुम्हारने हाथस मृत्पिण्डमे कुछ नही रिया। एक पदार्थका दमर पदार्थमे अभाव है तब फिर एक दमरेका क्या करे ? कुछ नही कर सगना।

क त

प्रत्येकका अन्य पदार्थोंपर अनधिकार यह मनुष्य चाहता है कि दुनिया के लोगोमे हम अच्छे कहलायें और ये दुनियाके लोग मेरे बारेमे प्रशंसा करने लगें। अरे दुनिया ही खुद सपना है। तुम भी खुद सपना हो। चाहना अज्ञानता है और फिर चाहनेमे होता भी क्या है ? तुम क्या दमरे पदार्थके कुछ परिणामनको कर दोगे ? जब लडका आज्ञा नही मानना तो पिता विवश हो जाता है। जिसपर वह अपना पूरा अधिकार समझता था वह भी बात नही मान रहा। अरे वह तो मोहमे उसपर अपना अधिकार समझता था। किसी भी पदार्थका किसी भी अन्य पदार्थपर कोई अधिकार नही। यदि कोई किसीके आधीन रहना चाहता है तो या तो वह हिनबुडिसे रहना चाहता है कि मेरा इससे हित होगा, मेरा अत्मा सावधान बना रहेगा। शानदृष्टि रहेगी, कन्याण होगी, और या फिर किसी विषयके साधनोके भावसे आधीन रहना चाहता है। मैं इसके आधीन रहूँगा, आज्ञा मानूँगा तो विषयोंके सब साधन टीक-टीक मिल जायेंगे। तो जो कोई भी किसीके आधीन रहना चाहता है वह अपनी स्वतन्त्रतासे ही अपने आपके भावोंके अनुसार अपनी ही श्रॉरसे आधीन रहता है। कोई किसीको आधीन रखता नही है। प्रत्येक पदार्थ स्वयं परिपूर्ण है और वह अपने आपमे ही अपना सर्वस्व रखता है। किसी दमरेका किसी दमरेपर कुछ भी

अधिकार नहीं है। देखिये। जो कुछ भी अभाव है वह अपनी व्यवस्थासे है। जिम शरीरमें चैतन्यका अभाव है, चैतन्यमें रूप रस, गंध, स्पर्शका अभाव है तो ये सब उन पदार्थोंके स्वरूप हैं और वह अभाव वस्तुके असाधारण धर्मको देखकर जान लिया जाता है कि इसका अभाव है। अभाव जाननेके लिये कोई अनग प्रमाण नहीं माना जाता है।

उपचारात्मक अभावके औपचारिक भेद अभावप्रमाणवादियोंने यह भी एक घोषणा की थी कि अभाव वास्तवमें प्रमेय है और उमका जान फिर अभाव प्रमाण है। यदि अभाव प्रमेय न होता, चीज न होती तो उमके ये चार भेद क्यों किए जाते? प्राग्भाव प्रध्वसाभाव इतरेतराभाव और सर्वथा अभाव। आचार्यदेव समाधान करते हैं कि यह अभावोका जो चार प्रकारका रास्ता है वह कथनमात्र है। क्योंकि प्रत्येक पदार्थ अपने ही कारण समूहसे अपने ही अपने अभावमें व्यवस्थित है, वे पदार्थ अपने ही कारणसे उत्पन्न होते हैं और उनके अपनेको किसी परसे कुछ मिलता नहीं है। यह पदार्थमें स्वयं एक स्वभाव पडा हुआ है। जैसे घड़ी अपने मूल-पुर्जोंसे उत्पन्न है, अपने ही स्वभावमें पिण्डमें व्यवस्थित है और यह घड़ी चौकी आदिक पदार्थोंमें अपनेको मिला नहीं रही है एकमेक नहीं कर रही है। घड़ीसे अन्य जो पदार्थ हैं वे सबके सब घड़ीसे जुड़े हैं, उा अन्य समस्त पदार्थोंमें जुड़ा एक घड़ी यह अपना स्वरूप रख रही है, इसमें अभाव अलगसे क्या है? यह तो पदार्थका स्वरूप ही है कि प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपमें रहता है। किसी पर पदार्थ में अपनेको मिलाता नहीं है। क्योंकि जो पदार्थ अपनेसे भिन्न अन्य समस्त पदार्थोंमें अलग रहनेका स्वरूप रख रहा तो वम वह भावात्मक है।

प्रत्येक पदार्थकी स्वभावतः अन्यव्यावृत्तिरूपता देखिये, पदार्थोंमें यह उनकी एक विशेषता है वस्तुका स्वरूप है कि प्रत्येक पदार्थ अन्य वस्तुसे हटा हुआ रहता है उसमें भिन्न अभाव माननेकी कोः जरूरत नहीं है, अगर अभाव भी कोई भिन्न वस्तु हुई तो अभाव अन्यमें भिन्न है, तो और और अभावकी कल्पना करे, फिर तो यह अभाव अभावसे अनग है, फिर रहा क्या? सारा विद्वान् एक स्वभावरूप हो जायगा। पदार्थ स्वयं अपनेमें ऐसा स्वरूप रखने है कि अपने रूपसे तो वे हैं और पर रूपसे नहीं हैं। अब अभाव प्रमाण माननेकी क्या बात? भाव जान लिया उससे ही अभावका ज्ञान होता है, एक अभाव माना गया इतरेतराभाव। मानने एक पदार्थमें दूसरे पदार्थका अभाव होना जैसे चौकी नहीं, चौकीमें घड़ी नहीं, तो इतरेतराभाव कोई जुदा अभाव नहीं है किन्तु उन भिन्न पदार्थोंका ऐसा स्वरूप है कि वह उसमें नहीं है यह उनमें नहीं है। सत्में यह गुण पडा हुआ है अन्वयात् मन्नाम किसका। यदि पदार्थ पररूपसे भी सत् हो जाय तो पदार्थ हो गया रहा तो घटादिक घड़ी चौकीसे जो अलग हो रहे हैं वे अपने स्वरूपमें ही हो रहे हैं, इतरेतराभावके कारण नहीं हो रहे हैं

अन्यथा उन्हीं अभावोंमें बतलाना जो चार प्रकारके अभाव माने—श्राग्भाव, प्रध्वमाभाव, अनन्तराभाव आदिक ये भी अपनेमें एव दूसरेसे अगल हैं कि नहीं। फिर उनमें और अभावकी वक्ष्यनाएँ बनें यो अतवस्था ही जायगी।

दृष्टिसे नैर्कायतिकत्वका निर्णय - चितने पदार्थ हैं वे सब भावाभावात्मक हैं। वस्तुमें अनन्त धर्म होते हैं—और अनन्त धर्मात्मक वस्तुवोको उन उन दृष्टियोंकी अपेक्षा जानना बताना इमीके मायने है अनेकान्त स्याद्वाद। स्याद्वाद किन्ना निर्विवाद सिद्धान्त है कि दृष्टियोंको बनाकर प्रनिपादन किया जाय तो हर एक कोई माननेको नैवार हो जाय। चितने भी लोग हैं उन सबने जो जो कुछ भी समझा है तत्त्वके बारे में वह सब किसी न किसी दृष्टिमें नर्वसिद्ध हो जाता है। जो कोई भी जो कुछ कहता है उसकी दृष्टि पहिचानिये कि यह किस दृष्टिमें ऐसा कह रहा है। चाहेनाक भी जो कह रहा है कि जीव आत्मा कुछ नहीं है। जो कुछ है सो यही है जो लोगोंको नजर आता है। सो यह जब तक है सो है और जब नहीं रहा तो सब लोग कहते हैं कि मर गया, एक शरीरमें जो बिजली थी वह बिजली बुझ गई, नहीं रही, इसे लोग मरना कहते हैं। लोग उसे जना देने हैं, गाढ़ देने हैं। जीव और आत्मा कुछ नहीं है ऐसा नारवक कह रहा है तो जरा उसकी दृष्टि तो पहिचानिये कि किस दृष्टिसे कह रहा है। वह कह रहा है माध्यवहारिक प्रत्यक्षकी दृष्टिसे। जो कुछ नजर आता है इतना ही मात्र सब कुछ है इतना ही भाव स्वरूप कह रहा है। तो वह गुस्ता किये जाने जायक नहीं है कि उसपर नाराज हो। वैशारेको इतनी ही दृष्टि मिली और उस दृष्टिसे ही सबका निर्णय करना चाह रहा रहा है। उसने अपनी बाहरमें दृष्टि लगाई है। अरे जरा बाहरसे भावें बन्द करके इन्द्रियका व्यापार रोककर कुछ देखो तो सही। न देखो बल्कि शान्त होकर बैठो तो सही। किसी भी पर पदार्थको अपने ज्ञानमें मत लो और निरस्यो कि अपने आपमें कोई ज्ञान ज्योति मालूम पडती है कि नहीं। वह जान जायगा और समझेगा कि वही मात्र तत्त्व नहीं है जो इन्द्रियसे नजर आया। अतीन्द्रिय भी तत्त्व है। फिर आत्माका स्वरूप वर्णन करिये। विश्वास कर सेवा।

दृष्टिसे क्षणक्षयताका निर्णय - जो लोग आत्माको सर्वथा विनाशीक मानते हैं, उत्पन्न हुआ और तुम्हें नष्ट हो गया, वह देर तक ठहरता ही नहीं क्षण क्षणवादियोंने यह कहा है कि जैसे दीपक जल रहा है तो उस दीपकमें नया नया तैलका बूँद जल रहा है, लगना ऐसा है कि वही दीपक है। जो १५ मिनटसे बराबर जल रहा है पर १५ मिनट पड़ते जो दीपक था जो बूँद जल रही थी वह बूँद वह दीपक अब नहीं है। इस समय नया दीपक है, तो जैसे वह प्रति समय दीपक जल रहा है और भ्रान्तमें रहनेके कारण हमें एक समझमें आता है इसी प्रकार इस शरीर में आत्मा प्रति नमय नये नये बनते रहते हैं और अतसे पूँकि वे, सिलासिलेमें नये बन रहे हैं इनसे एक मामूम होते हैं। तो ऐसे सर्वथा एक अनित्य मानने वाले



असाधारण धर्मके ही कारण अन्यपदार्थोंमें व्यावृत्तिकी सिद्धि -- यह भी बतलावे कि चार जा अभाव हैं वे अभाव एक दूसरेमें अलग हैं या नहीं ? जैसे प्रकरणमें इतरेतराभावका कथन चल रहा है ता इतरेतराभाव प्रागभाव आदिकमें हटा हुआ होता है या नहीं ? नहीं हटा हुआ तो कह नहीं सकत । अन्यथा फिर सभी अभाव एक हो जायगे । यदि हटा हुआ है तो अपने आप हटा हुआ है या अन्य इतरेतराभावके कारण हटा हुआ है ? यदि अपने आप अन्य पदार्थोंमें हटे हुए रहते हैं । क्या माननेमें क्या आपत्ति है ? यदि इतरेतराभाव अन्य इतरेतराभावके कारण प्रागभाव आदिक अभावमें हटा हुआ है तो अनवस्थादोष हो जायगा । फिर उसमें भी प्रश्न चलेंगे । इसमें यह मानना चाहिए कि प्रत्येक पदार्थ स्वयं अपने ही असाधारण धर्मके कारण अपने आपके स्वरूपसे तो है और परके स्वरूपमें नहीं है । परके स्वरूप में पदार्थ नहीं है ऐसा माननेमें कोई अभाव नामक प्रमेय माननेकी जरूरत नहीं है ।

इतरेतराभावके स्वरूपकी असिद्धि - अभी एक प्रश्न और किया जा रहा है कि इतरेतराभाव भी कुछ अपना स्वरूप रहता है या नहीं ? असाधारण धर्म बिना तो पदार्थकी विद्यमानता बनती ही नहीं । इतरेतराभाव भी यदि प्रमेय है ता उसमें कोई न कोई धर्म अवश्य होना चाहिए । तो इतरेतराभावमें जो भी स्वरूप माना जो भी असाधारण धर्म माना तो यह बतलावे कि उस असाधारण धर्मसे नहीं हटा हुआ इतरेतराभाव है या असाधारण धर्मसे नहीं हटा हुआ इतरेतराभाव है या असाधारण धर्मसे हटा हुआ है ? दोनोंमें ही पूर्वकी तरह दोष आयागा, और, पदार्थमें न बतलावे कि किसे पदार्थका यह इतरेतराभाव भेद करता है ? क्या असाधारण धर्मसे न हटे हुए पदार्थका भेद करता है या असाधारण धर्मसे हटे हुए पदार्थका भेद करता है ? जं - घटा कपडा आदिक नहीं है तो घटेका जो कपडेसे भेद किया तो किस प्रकारके घटेमें भेद किया ? घटेमें रहने वाला जो असाधारण धर्म है उससे सहित यामें न हटे हुए घटेका भेद किया या घटेमें जो भी स्वरूप पाया जाता है उक्त स्वरूपसे रहित घटेका भेद किया ? यदि कहो कि असाधारण धर्मसे न हटे हुए घटेका भेद किया तो फिर एक व्यक्तिमें भी भेद क्यों नहीं बना डालते ? जब असाधारण धर्मसे सहितका भेद किया जाने लगा तो घटा कपडेसे अलग है वजाय इसके घटा घटे में भी अलग है, ऐसा क्यों नहीं मान लिया जाता ? यदि कहो कि असाधारण धर्मसे हटे हुएका भेद करता है तो स्वयं भी घट कोई वस्तु नहीं रही । भेद कहाँ कहेंगे ? घटमें घटका कोई धर्म ही नहीं रहा । हाँ घटमें रहने वाला जो असाधारण धर्म है, उससे घटेका भेद किया तो स्वयं ही वह कपडा आदिकके धर्मसे हटा हुआ था ही । फिर इतरेतराभाव माननेकी क्या जरूरत है ?

स्वयं परव्यावृत्त पदार्थोंमें इतरेतराभावके कथन द्वारा परव्यावृत्तिकी प्रतिपादन -- प्रत्येक पदार्थ अन्य पदार्थके असाधारण धर्मसे स्वयं रहित है इतरेतरा-

भावको परव्यवृत्तरूपता बनानेके लिये, ममझानेके लिये उपचारमे कहा गया है। पदार्थ तो स्वय ही अपने आप अन्य पदार्थोंके अस्तित्वसे हटा हुआ रहता है। तो जब पदार्थ स्वय ही अन्य पदार्थोंके असाधारण धर्मोंसे रहित रहा करता है तो इतरेतराभावकी कल्पना करनेकी कोई आवश्यकता ही नहीं है, जो स्वय हटा होना है पर पदार्थोंसे उसकी बात ममझानेको इतरेतराभाव कहा गया है कि देखो एक पदार्थका दूसरे पदार्थमे अभाव है।

असद्वरूप इतरेतराभावसे घटमे पटके प्रतिषेधकी असिद्धि—अच्छा बतावो कि इतरेतराभाव एक वस्तुका दूसरे वस्तुमे अभाव बतलाता है, जैसे घटमे पट नहीं है तो इस प्रतिषेधके प्रसङ्गमे इतरेतराभाव घटमे क्या पटका प्रतिषेध कर रहा है या पट सामान्यका, याने समस्त कपडोमे जो ठपडापन है उस सामान्यका निषेध किया जा रहा है या पट व्यक्ति और पटता जाति दोनोंका निषेध कर रहा है ? प्रश्नमे यह पूछा गया है कि एक पदार्थमे जो अन्य पदार्थका अभाव बताया है इतरेतराभावके कारण और उसे प्रमेय कहा है तो अन्य पदार्थोंकी व्यक्तियोंका अभाव है या व्यक्ति और जाति दोनोंका अभाव है ? ऐसे तीन प्रश्न किए गए। पहिले पक्षके माननेमे अर्थान् घटमे पटका निषेध है तो यह बतलावो कि पट सहित घटमे पटका निषेध है या पटरहित घटमे पटका निषेध है ? यदि कहो कि पट सहित घटमे पटका निषेध है तो यह प्रत्यक्ष विरुद्ध है। कपडेसे अलग है यह, चाहे वह इस प्रकारसे ही समझमे आ रहा है फिर उसे पट विशिष्ट कहना यह प्रत्यक्ष विरुद्ध हुआ। यदि कहो कि घटमे पटत्व सामान्यका निषेध किया जा रहा है तो बतलावो कि पटसे विविक्त वह घट तो पटरहितपना जो घटमे है वह क्या इतरेतराभावसे अलग चीज है या इतरेतराभाव ही "घटमे पटरहित है, इस रहितता" शब्दसे कहा गया है। यदि कहा कि घटकी जो पटरहितता है वह इतरेतराभावसे अलग है, तो यह तो माननेकी सही बात है। इतरेतराभाव अलग पडा रहे तो घटमे पटका अभाव अपने आप हो गया। फिर इतरेतराभावकी कल्पना करनेसे कोई लाभ नहीं ? यदि कहो कि इतरेतराभाव ही घटकी पट रहितता शब्दसे कहा जाता है तो जिस अभावसे पटरहित घटमे पटके अभावका व्यवहार किया गया वह अभाव अर्थ है और रहित शब्दसे कल्प गया अभाव अन्य है, सो एक वस्तुमे दो इतरेतराभाव आ गए।

असाधारण धर्म द्वारा ही एक पदार्थमे अन्य पदार्थोंके प्रतिषेधकी सिद्धि—भैया ! इतरेतराभावकी विडम्बना करनेकी जरूरत नहीं है। समस्त पदार्थ अपनी सत्ताको लिये हुए हैं और अन्य पदार्थकी सत्ताकोसे जुड़े हैं। यह पदार्थका ही स्वरूप है इसीका नाम असाधारण धर्म है। जो अन्य पदार्थोंमे न पाया जाय उसे असाधारण धर्म कहते हैं जैसे आत्माका चैतन्यस्वरूप है तो चैतन्य असाधारण गुण है अर्थात् आत्माको छोड़कर अन्य पदार्थमे चित्तव गुण पाया नहीं जाता है। इसीसे



अनाधारण धर्म न हो पदार्थमें तो पदार्थ अपना अस्तित्व स्व ही नहीं करने । धर्म पदार्थोंमें अनाधारण धर्म है । जीवमें ज्ञान दर्शनका होना यह जीवका अनाधारण धर्म है, पुद्गलामें रूप, रस, गन्ध स्वयं स्थापितका होना अनाधारण धर्म है । इस अनाधारण धर्ममें ही पदार्थोंकी मानी अवस्था बनती है । पदार्थ अपने स्वरूपमें ही परके स्वरूपमें रहित है । इस अवस्थाको बनानेके लिये वाद अभाव नामक बुद्धा प्रमेय माना जाय उसकी कोई आवश्यकता नहीं और अभाव को बुद्ध अभाव है । बुद्ध न होना, इस अभावमें तो कोई सम्बन्ध ही नहीं है । अभाव ज्ञानमें आ ही नहीं सकता । तो या पदार्थ स्वयं ही अस्तित्व ही अन्य पदार्थोंमें रहित है, यह ज्ञान प्रत्यक्षमें ही दली जा रही है । अब उसके बीचमें वाद अभाव प्रमेय है, नाशकी तरह वह भी उत्पन्न है । यह ना किसी भी प्रमाणमें सिद्ध नहीं है कि अभाव भी कोई वस्तु है अथवा प्रमेय है और फिर उस अभावका ज्ञान करनेपर फिर कोई नव्य प्रमाण माना जायगा यह अवस्था नहीं बनती है ।

विवक्षित प्रत्येक पदार्थमें स्वमद्भाव व परभाव धर्मही स्वतः व्यवस्था- -प्रत्येक पदार्थ मद्भावप्रमेय है और उतना ही मद्भाव अन्य पदार्थोंका अभाव कल्पनाता है और यह उस वस्तुगत है । पदार्थमें अपने स्वरूपका अस्तित्व ही ना और अन्य पदार्थोंके स्वरूपका नास्तित्व होना, ये अस्तित्व और नास्तित्व उस ही पदार्थके दोनो धर्म है । एक अनुजीवी धर्म है । पर प्रतिजीवी धर्म है । ता अन्य पदार्थोंका नास्तित्व होना, पदार्थका स्वयंमें धर्म न माना जाय जैसे घटमें पटका नास्तित्व होना यदि यह घटका धर्म न माना जाय तो उसका अर्थ यह हुआ कि घटमें पटके अभावका समझना तो अभाव रहा, नो वह घट पट बन गया । वस्तुमातृत्व ही जायगा । यदि वस्तुका ही स्वयंका यह धर्म न माना जाय कि अन्य पदार्थोंका नास्तित्व उस वस्तुमें है ना समस्त वस्तुओंका नाशय हो जायगा । उसमें यह गुण व्यवस्था मानना ही चाहिये कि पदार्थ अपने स्वरूपमें है यह भी पदार्थका धर्म है और अन्यके स्वरूपमें नहीं है, यह भी उसी पदार्थका धर्म है ।

पदार्थमें प्राप्त व अप्राप्त पररूपताके प्रतिषेधके विवरण अन्तराभावके दृष्टान्तमें घट और पटके अन्योन्याभावका उदाहरण दिया है अर्थात् घटमें पट नहीं है इस प्रकार पटरूपताका जो प्रतिषेध किया जा रहा है अभाव प्रमाणवाक्यों द्वारा तो वह पटरूपताका प्रतिषेध क्या प्राप्तका प्रतिषेध है वा अप्राप्तका । याने घटमें पटरूपता प्राप्त थी उसका निषेध किया जा रहा है या घटमें पटरूपता ही नहीं उसका निषेध किया जा रहा है । तो प्राप्तका यदि निषेध होने लगे तो पटमें भी पटरूपताका निषेध होने लगे क्योंकि पटमें भी पटरूपता प्राप्त है यदि जहो कि अप्राप्त पटरूपताका प्रतिषेध है अर्थात् पटरूपता घटमें नहीं है उसका निषेध है तो जो प्राप्त ही नहीं है उसका निषेध क्या किया जा सकता है । जो पहिले ही, जिसकी



है उसका किसी अन्य जगह सम्बन्ध नहीं है इस कारण उम पटवका प्रतिषेध ही नहीं बनता, किन्तु पदार्थ ही दो अलग अलग हैं और प्रत्येक पदार्थमें उमका अपने आपका रूप आदिकका सम्बन्ध पाया जाता है। एकमें दूसरेका सम्बन्ध नहीं पाया जाता यह वस्तुका स्वयका स्वरूप है और उसी तरह दोनोंका भी प्रतिषेध नहीं बन सकता, क्योंकि व्यक्तिरूप पटका निषेध किया इस विकल्पमें और पटवका प्रतिषेध किया इस विकल्पमें जो दोष दिये गये हैं वे सब दोष उभय प्रतिषेधमें आते हैं इस कारण यह बात नहीं बन पाती कि इतरेनराभावके द्वारा घटमें पटके अभावकी व्यवस्था बने, किन्तु पदार्थ स्वय है, अपने अपने मूलावका लिए है एकमें दूसरेका प्रभाव स्वय अपने आप है।

इतरेतराभावपरिज्ञानपूर्वक घटपरिज्ञानकी असिद्धि अब अभावप्रमाण वादीमें यह पूछा जा रहा है कि घटमें अन्य पदार्थ नहीं है इस अभावका अर्थात् इतरेतराभावका ज्ञान होनेमें घटका ज्ञान होता है, अथवा यह घट है ऐसा घटज्ञान होनेमें इतरेतराभावका ज्ञान बनता है अर्थात् असद्वरूप इतरेतराभावको प्रमाण मानने वालोंमें पूछा जा रहा है कि घटका जो ज्ञान बना है वह इतरेतराभावके ज्ञानपूर्वक बना है वह इतरेतराभावका जो ज्ञान बनना है वह घटके ग्रहण पूर्वक बनता है पहिले विकल्पमें यह पूछा है कि इतरेतराभाव तुमने जाना तब घटका ज्ञान हुआ या घटको तुमने जाना तब इतरेतराभावका ज्ञान हुआ ? इन दोनों पक्षोंमेंसे यदि पहिली बात कहोगे कि पहिले इतरेतराभावका ज्ञान हुआ तब फिर घटका ज्ञान हुआ तो हममें अन्योन्याश्रय दोष है वह इस प्रकार है कि इतरेतराभाव यहाँ यह माना है कि घटमें अघटोका अभाव, यह घटका इतरेतराभाव है, इस प्रकार घटके सम्बन्धीरूपसे ग्रहण किया हुआ इतरेतराभाव है तो वह इतरेतराभाव घटका विशेषण बना न कि अन्य पदार्थोंके सम्बन्धी रूप से उल्लभ्यमान इतरेतराभाव घटका विशेषण होगा। अन्यथा याने यदि एकके सम्बन्धसे होनेवाला विशेषण अन्य पदार्थका विशेषण बनजाय तो सब ही सबके विशेषण बन जायेंगे तो वस्तु व्यवस्थाका लोप हो जायगा फिर कुछ भी न रहेगा जैसे कौवा काला है तो कालापनके सम्बन्धमें जैसे उपलभ्यमान है इसी प्रकार कालेपनके सम्बन्धमें अथ पदार्थ भी उपलभ्यमान हो जायेंगे तो फिर कौवाका क्या विशेषण रहा ? सभी कृष्ण बन गए। तो घटमें सम्बन्धी यह इतरेतराभाव है यह परिज्ञान घटके परिज्ञान होनेपर ही हो सकता है। जैसे जान लिया कि यह घटा है, तो जैसा स्वय यह अपने आप है उम घटका अब ग्रहण हो जाता है तभी तो उसमें सम्बन्धित इतरेतराभावका ज्ञान हो सकता है तो वह भी पट आदिकमें व्यावृत्त है जुदा है इस प्रकार ज्ञान लेना चाहिए। तो जब तक पहिले घटके सम्बन्धीरूपमें व्यावृत्तिकी उपलब्धि न हो इतरेतराभावका ज्ञान न हो, तब तक व्यावृत्तिमें विशिष्ट याने इतरेतराभावसे विशिष्ट घट नहीं जाना जा सकता। जब तक पट आदिकसे व्यावृत्त रूपसे घट न जान लिया जाय अर्थात् इतरे

तद्गभावसे विशिष्ट घट न जान लिया जाय तब तक यह भी नहीं बना मकने कि यह घटना इतरेतराभाव है । यो अन्योन्याश्रय द प होता है ।

इतरेतराभावकी पृथक् व्यवस्था का अभाव—इतरेतराभावकी अलगसे भी व्यवस्था नहीं बनती है । कही भी अभावका ज्ञान करके कोई पुरुष तुच्छाभावका ज्ञान नहीं करता, किसी वस्तुके सद्भावका ही ज्ञान किया करता है । कोई भी प्रसंग ऐसा न मिलेगा जहापर किसी पुरुषने असत्का, अभावका बोध किया । जो है ही नहीं कुछ उसका बोध त्रिकालमे ही नहीं मकना है । वे सब किसी वस्तुके सद्भावरूपमे ही माने जा पाते हैं तो अभाव कोई वस्तु नहीं, प्रमेय नहीं, तो अभावका ज्ञान करने वाला क ई अलगसे अभाव प्रमाण नहीं है ।

घटपरिज्ञानपूर्वक इतरेतराभावकी असिद्धि यदि यह कहोगे कि इतरे-  
।राभावका जो ग्रहण है वह घटज्ञानपूर्वक है अर्थात् पहिले घटका ज्ञान हुआ पश्चात्  
तरेतराभावका बोध होता है ? घट जान लिया जैसा कि वह अन्य वस्तुओसे रक्षित  
! ऐसा केवल अपने स्वरूपमे रहने वाले घटका ज्ञान किया तो इतरेतराभावका ग्रहण  
हुआ कि इस घटमे अन्य पदार्थोंका अभाव है । तो इसकी भीमासामे आचार्यदेव कहने  
! कि यहापर भी अभाव विशेष्य है और घट विशेषण है ता जो विशेषण बना उसका  
ग्रहण पहिले योजना चाहिए । क्योंकि विशेषणका ग्रहण न होनेपर विशेष्यमे बुद्धि  
नहीं होती जैसे कि लक्षणका ग्रहण न होनेपर लक्ष्यमे इतरेतराभावका ग्रहण माना  
जाय तो घट जो पट आदिकमे व्यावृत्त है उनका तो पहिले ग्रहण खोजना चाहिए ।  
जब तक अन्य वस्तुओसे व्यावृत्त घटका अभाव न हो तो उसके इतरेतराभावका बंध  
कैसे होगा ? यदि घटका ग्रहण पहिले किया जाता है तो यह बतलावो कि घटका जो  
ग्रहण हो रहा है वह पट आदिकसे व्यावृत्त याने न मिले हुए घटका ग्रहण हो रहा है  
या पटादिकसे मिले हुए घटका ग्रहण किया गया ? पट आदिकमे मिला हुआ यदि  
घट है तो वह घटरूप ही नहीं मकता । जैसे पटमे मिला हुआ पट है तो वह क्या  
घट बन जाता है ? यदि कहो कि अन्य पदार्थोंमे अभाव रहते हुए घटमे घटरूपताकी  
पटिन होती है तो यह बतलावो कि क्या कुछ ही कपडो आदिकोंमे व्यावृत्त घटकी घट  
रूपताकी प्रतिपत्ति हुई या समस्त पर आदिक पदार्थोंमे व्यावृत्तमे घटरूपताकी प्रतिपत्ति  
हुई ? यदि कहो कि कुछ ही पर आदिकोंमे वह दूर है तममे उममे घटरूपताका प्रतिपत्ति  
हुई तो कुछ अन्योसे व्यावृत्त ही ज्ञान हुआ मत्र अन्योमे व्यावृत्त तो ज्ञान न हुआ और  
कौन सा वह एक कारण है कि कुछसे यह अलग रहा और समस्त पटादिक व्यक्तियों  
से अलग नहीं रहा ? और समस्तमे अलग न रहा तो उनका घट न होगा यदि कहो  
कि समस्त पट आदिकमे यह घट अलग है तो समस्त पट आदिक तो बहुत हैं उनकी  
व्यावृत्तियो भी अलग हुए, अन्योका ज्ञान नहीं हो सकता । जब उनका बोध कर लिया  
जाय तब यह जाना जा मकेगा कि सभी पदार्थोंमे अभाव रह घटा है । तथा इसमे भी

इतरेतराभयदोष है । अथवा पट प्रादिकोंमें रटिन घटकी घटहयना नहीं बनती तबतक घटमें पट प्रादिकोंका प्रयोग नहीं निदर कि । जा मयगा, श्री - य नर घटम प्रथक् दृष्ट पट प्रादिकोंकी पटादिव रूपना न बने तब तब पट प्रादिकमें घट प्रलय है यह मम्मग नहीं हो सकता । हममें एक अयन्तुका योग्य करनेक विद् घोटा मुक्तिवा नूदना श्री अंगे नैने उन गृन्निगामं पाथ्योसे तथ्यपर लदना हममें योन मा दित है ।

मद्भावकी यथाथं मान्यतामें ही चित्तकी समाधानरूपता भया । जा वाक मीथी है उमें मान माया चादिग । ज। ये जो कुछ प्राता है वर म्ग प्राता है । ज्ञानमें प्रमत् नहीं प्राता । यदि प्रमत् किनी रूपमें जानमें प्राता है तो यह मयथा प्रमत्तूरुप अभाव नहीं प्राता किन्तु किनी म्गना ज्ञान ही मी उमके म्गना किन्ही अभावोंके रूपम ज्ञान मिया जाता है । जो म्गना भी नहीं है, मुच्य है, प्रमत् है उम ना तो नाम तब भी रगा हुआ नहीं हा लकता । जितने भी नाम हैं । शबर हैं वे मय दि ती सत्को बतलाते हैं । तो जो कुछ है भी नी उतका कोई ज्ञान कर हं, नहीं लकता है । तो अभाव है, द्रुम्यरूप है उमका ज्ञान करने वाला बाँद प्रलय प्रमाण है यह युक्त नहीं बैठना, किन्तु नदूभून वस्तु ही प्रत्यक्ष अनुमान प्रादिक प्रमाणोंमें जाना जाता है और वह वर अय वस्तुओंमें मिलनी है इस प्रकार प्रत्यक्षमें जान रहे हैं प्रमत् जैसे घटमें घटपनेका प्रत्यक्ष हा रहा है इसी प्रकार घटमें अन्य पदायका अभाव है यह प्रत्यक्षम ज्ञान हा रहा है । यह यह ही है, यह अन्यरूप नहीं है । यह सब चीज उम एक प्रत्यक्ष प्रमाणमें है और लहा अनुमानस जाना हो पदायं वहा अनुमानमें अभाव ज्ञान लिया जाता है । अभाव अयन्तुको जाननेके लिए क ई अलग प्रमाण माननेकी आवश्यकता नहीं है । तो इतरेतराभावसे जो एक निर्देशको बताया या कि अभावके चूकि / भेद हैं तो अभाव और कुछ है । जा कुछ भी न हो उसका भद कैसे विद्या जा सकता है । ना बताया गया है कि अभाव भी एक सद्भावक ज्ञान में माध्यमसे जाना जाता है, इस प्रकार य इतरेतराभाव प्रादिक भी अभाव एक वस्तुके सद्भावके माध्यमसे जाने जात हैं । कोई ये अलग प्रमेय नहीं है जिसमें जाने वाले अभाव नामका कोई अलग प्रमाण माना जाय, इस प्रकार अभाव नामक न कोई प्रमाण प्रमेय सिद्ध हाना है और न अभावको जाननेके लिए अभाव प्रमाण ही अलग सिद्ध होता है ।

अभावविषयक सिद्धान्त जैसे प्रत्यक्ष प्रमाण माना जाता है कि आसोसे देखा और सद्भाव जान लिया कि अमुक पदाय है तो जैसे प्रत्यक्ष प्रमाणसे सद्भाव जाना जाता है, सी प्रकार जैसे घटा यहाँ नहीं है और जान गए उटका अभाव है, तो अभाव प्रमाणम जाना जाता है । ऐसा भीमासक लोग कहते हैं । जैन शासनमें अभाव प्रमाण कोई अलग ज्ञान नहीं है प्रत्यक्षसे ही कमरा जान लिया और प्रत्यक्षसे ही घटा नहीं है यह भी जान लिया तो अभावका ज्ञान प्रत्यक्षसे यहाँ माना गया है,

लेकिन मीमांसक लोग अभावको अलग प्रमाण मानते हैं और एक विवरण और भी देते हैं कि अभाव प्रमाण अगर कोई अलग वस्तु नहीं होता तो उसके ४ भेद क्यों किए जाते ? प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, इतरेतराभाव और अत्यन्ताभाव । तो उसमेंसे इतरेतराभावकी बात चम रहीं है । इतरेतराभावका अर्थ है कि एक पदार्थका दूसरे पदार्थमें अभाव । जैसे घड़ेमें कपड़ेका अभाव और कपड़ेमें घड़ेका अभाव । एकका दूसरेमें अभाव ह ना इतरेतराभाव है । तो जैनशासन अलग इतरेतराभाव प्रमाण नहीं मानना । जैनशासनका सिद्धान्त है कि घट ही अपना ऐसा स्वरूप रख रहा है कि अपने स्वरूपसे तो है और परके स्वरूपमें नहीं है यह पुस्तकका निजी स्वरूप है ।

असद्वरूप इतरेतराभाव द्वारा विवक्षित घटकी अन्य घटोंसे व्यावृत्ति की असिद्धि यदि परव्यावृत्तिको विवक्षित वस्तुगत धर्म न मानोगे और इतरेतराभाव कोई अलग प्रमेय है उस इतरेतराभावके कारण यह व्यवस्था है कि घड़ेमें कपड़ा नहीं, कपड़ेमें घड़ा नहीं । तो यह बनाओ कि घटकी व्यावृत्ति जैसे घड़ा आदिक से की गई तो उभी तरह अन्य घटोंसे भी तो उसे अलग करना चाहिए । एक घड़ा है, यह घड़ा कपड़ा आदिक पदार्थसे जुदा है तो अन्य घटोंसे भी तो जुदा है । तो पट आदिकसे घटको तो तुमने जुदा मिद्ध कर लिया कि कपड़ा आदिक पदार्थोंसे घट अलग है इतरेतराभावके कारण घटकी व्यावृत्ति मान ली, पर अन्य घटोंकी व्यावृत्ति कैसे मानोगे ? क्या विवक्षित घटको घटरूपसे व्यावृत्ति मानेंगे या अघट रूपमें । याने जैसे घटोंको अन्य घटोंमें जुदा समझते हैं तो क्या वह घड़ा अन्य घटोंसे घटरूपताके कारण जुदा है या अघटरूपसे ? याने यह घड़ा अघट रूप है इस कारण अन्यसे यह अलग है या यह घड़ा घट रूप है इस कारण जुदा है । हमारे भी घड़े हैं यह भी घड़ा है । अब यह घड़ा अन्य घटोंमें जुदा समझा जाय तो घटरूपताके कारण या अघटरूपताके कारण ? यदि कहो कि घटरूपताके कारण जुदा समझा गया अर्थात् यह घड़ा तो घड़ा है, इसमें तो घटके लक्षण हैं, तो अन्य घड़ेमें अगर घड़ेसे अगर घटरूपताके कारण जुदा समझा तो घड़ा है इस कारण अन्य घटोंसे जुदा है ऐसा मानोगे तो वे अन्य घड़े न रहे क्योंकि यही घड़ा रह गया यह घड़ा ही घटरूपताको रख रहा है इस कारण अन्य घटोंसे जुदा है ऐसा अगर मानोगे तो इसका अर्थ है कि अन्य घड़े घड़े नहीं रह गए । अगर कहो कि यह घड़ा अघट है इस कारण अन्यसे जुदा है तो इसका अर्थ है कि पटमें घटपना नहीं है तो फिर यह अन्य चीज बन गयी । यह स्वयं घड़ा नहीं रहा ।

स्वरूपास्तित्वके कारण विवक्षित घटकी अन्य घटोंसे व्यावृत्ति — भैया ! पदार्थ स्वयं अपने स्वरूपमें है परके स्वरूपमें नहीं है यह बात यदि नहीं मानते और एक इतरेतराभाव अलगसे मानते हो कि इतरेतराभावके कारण यह पदार्थ अन्य पदार्थसे जुदा है तो अनेक आपत्ति आती है । अगर स्वरूपकी बात मान

नो तो यह घडा भी घडा है मगर अपना स्वरूप अलग रख रहा है अन्य घटे भी घटे है पर वे अपना स्वरूप अलग रख रहे हैं इतरेतराभावके कारण यदि व्यवस्था न मानोगे तो या तो यह घडा रहेगा या चौकी आदिक मर्वम्ब । यह घडा अन्य घ में अलग है यह तुमने कैसे समझा ? इतरेतराभावके कारण समझो तो आपत्ति है और स्वरूपदृष्टिसे समझो तो आपत्ति नहीं है । यह घडा अन्य घडोसे समान है, किन्तु टमकी आवान्तर सत्ता इसीमे है, अन्य घडोकी उनकी सत्ता उनमे है ।

अभाव व्यवहार हेतु टाग अभाव प्रमाणकी सिद्धिका प्रस्ताव अ मीमांसक धाङ्का रख रहे हैं कि अभावको यदि जुदा प्रमाण न माना तो फिर अभाव के निमित्तने जो व्यवहार चल रहा है, यह घडा नहीं है, अमुक चीज नहीं है ता नहीं है का फिर व्यवहार कैसे चलेगा ? मीमांसक यह कह रटा है कि अभाव नामका प्रमाण है । अगर अभाव प्रमाण न माना तो अमुक चीज नहीं है, अमुक नहीं है तो ऐसा न न का व्यवहार फिर कैसे चलेगा ? इससे सिद्ध है कि व्यवहार न न का चल रहा है तो अभाव कोई अवश्य प्रमाण है जिसके दलपर न का व्यवहार चला कर्त है । जैसे जमीन है इस पर घडा नहीं है तो यह बतलावो कि क्या घटमे सहित अ भूतल है उसका नाम घडेका अभाव है या घटसे रहित जो भूतल है उसका नाम घडेका अभाव है । मीमांसक जन अपना पक्ष रख रहे हैं कि अभाव प्रमाण न मानोगे तो न का व्यवहार नहीं चल सकना क्योंकि बतलावो कि जैसे कहा कि इस कमरेमे घडा नहीं है तो घडा सहित कमरेका नाम घडेका अभाव है या घडा रहित कमरेका नाम घडेका अभाव है । घडा सहित कमरेको घडेका अभाव कह नहीं सकते, इसमे प्रत्यक्ष विरोध है यदि घडा सहित भूतल है तो घडाका अभाव कहा रहा । यदि घडे मे रहित भूतलका नाम अभाव है तो यह नाम मात्र ही भिन्न रहा, चाहे उसे घट रहितपना कहो, चाहे घटाभाव विशिष्टता कहो, बात एक ही है ।

अभावज्ञानकी भावज्ञानपर निर्भरता—ममाधानमे आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि कोई भूतल, जमीन क्या घटके आकार है जिससे तुम यह कहते कि घडा नहीं है, ऐसा कहनेपर प्रत्यक्ष विरोध है । याने घडेके आकार भूतल नहीं है । जो भूतल है व' घडेके आकाररहित होनेसे घडा नहीं ही है । घडा घडा है भूतल भूतल है यहा मीमांसक पुन कह रहे हैं कि यदि भूतलसे भिन्न कुछ घटका अभाव नहीं है तो घटका सम्बन्ध हानेपर भी भूतलपर घट नहीं है यह परिज्ञान होना चाहिए । किन्तु ऐसा नो है नहीं । अत जैसे भूतलसे भिन्न घट है इसी प्रकार भूतलमे भिन्न घटका अभाव भी है । इस धाङ्कापर आचार्यदेव उत्तर दे रहे हैं कि घटमे न होने वाला भूतलमें होने वाला जो असाधारण धर्म है उस असाधारण धर्मसे सहित जो भूतल है उसका नाम घटाभाव है ' घटका अभाव किते कहते हैं ? जो जमीनमें लक्षण है वे लक्षण घटमें नहीं पाये जाते हैं, तो घटमे न पाये जाने वाले और जमीन

में रहने वाले अमाधारण धर्ममें सहित जो भूतल है, जमीन है उस ही जमीनका नाम घटका अभाव है। और घटसे सहित दिखती है अनेको जगह कि इसमें घट है और फिर कमरेकी उमी तरहकी स्थिति न ज्ञात हो तो उमका नाम घटका अभाव है।

अभावकी वस्तुधर्मता - देखिये भैया ! इतरेतराभाव क्या है कि जैसे चौकीमें पुस्तक नहीं, पुस्तकमें चौकी नहीं, तो यह व्यवस्था बनानेके लिए क ई अलग में अभाव न माना जायगा। क्या अभाव पुस्तकमें रखा है या अभाव चौकीमें है या चौकी और पुस्तकके बीचमें अभाव है ? चौकीका पुस्तकमें अभाव और पुस्तकका चौकीमें अभाव जो बताया जा रहा है वह किस जगह रखा है चौकीमें या पुस्तकमें या बीचमें ? बीचमें तो है नहीं। पुस्तकमें जो चौकीका अभाव है तो यह चौकीका धर्म है या पुस्तकका ? पुस्तकका धर्म है, पुस्तकमें जैसे पुस्तकका सद्भाव है तो यह पुस्तकका धर्म है और पुस्तकमें चौकीका अभाव है यह धर्म भी पुस्तकका ही है। पुस्तक अपने स्वरूपमें है और चौकी आदिकके स्वरूपमें नहीं है। यह जो धर्म है यह पुस्तकमें ही है। अस्तित्व और नास्तित्व ये इस ही पुस्तकगत धर्म हैं। चौकीमें नहीं है, बीचमें नहीं है, ये जो इतरेतराभाव हैं, पुस्तकमें चौकीका अभाव यह जो अभाव है यह न तो बीचमें पडा है और न चौकीमें रखा है किन्तु पुस्तकमें यह धर्म है। पुस्तक में पुस्तकके अतिरिक्त अन्य समस्त चीजोंका अभाव है, यह पुस्तकका धर्म है। स्याद अस्ति स्याद् नास्ति ये जो दो विकल्प है कि चीज कथंचिन् है कथंचित् नहीं है। पुस्तक पुस्तकके रूपसे है, पुस्तक अन्य रूपसे नहीं है, तो यह है पुस्तकका धर्म, पुस्तक अन्यरूपसे नहीं है यह भी पुस्तकका धर्म है। अब इस नास्तित्वको माननेके लिए अलग इतरेतराभाव मानना और इतरेतराभावकी फिर यह व्यवस्था करे कि इनरेतराभावके पुस्तकसे ही पुस्तकमें अन्य चीजें नहीं पहुँचती तो इसमें आपत्ति है। इसकी सिद्धि ही नहीं होती। इतरेतराभाव कोई अलग प्रमाण नहीं है।

असन्मात्र प्रागभावकी असङ्गतता -- एक माना गया है प्रागभाव। इतरेतराभाव तो दो वस्तुओंमें घटाया गया है कि पुस्तकका चौकीमें अभाव, चौकीका पुस्तकमें अभाव, इन दो पदार्थोंमें घटाया गया है। प्रागभाव एकमें ही घटता है। जैसे मिट्टीके लोदमें घडा बनना है तो जब तक वह मिट्टीका पिण्ड है तब तक घडा तो नहीं है तो मृत् पिण्डमें घडेका प्रागभाव है। जब तक घडा नहीं बनता तब तक घडेका मृत्पिण्डमें अभाव है तो मृत्पिण्डमें घडेका प्रागभाव है ऐसा मीमांसक लोग कहते हैं कि प्रागभाव वास्तविक चीज है। देखिये ! मिट्टी पिण्डमें घडेकी सत्ता नहीं है ता वह अभाव प्रागभाव है। जैनशासन प्रागभाव नामका कोई तुच्छ अभाव नहीं मानता किन्तु घडेका मृत्पिण्डमें अभाव है, इसका अर्थ है कि मृत्पिण्ड है, मृत्पिण्डके मत्वके मायने ही घडेका प्रागभाव है। घडेका अभाव कुछ अलग चीज नहीं है। मृत्पिण्डका जो सद्भाव है वही उस घडेका अभाव है। अर्थात् उत्तर पर्यायका पूर्वपर्यायमें अभाव



प्रागभाव कहनाता है। तो प्रागभाव पदार्थके भिन्न कुछ भी नहीं है।

सत्प्रत्ययविलक्षणता हेतु द्वारा प्रागभावकी वस्तुताका प्रस्ताव अब यहाँ अभावप्रमाणवादी कहता है कि अन्वयी उदात्तिसे पहिले घटा न था यह जो ज्ञान हुआ अर्थात् जब तक घटा नहीं बना उससे पहिले अर्थात् शून्य विण्डके समयमें घटा न था। जब घटा बन गया तो घटा बननेपर जो यह ख्याल आता है कि घटा न था पहिले, यह जो ज्ञान हुआ तो असत्के विषयमें ज्ञान हुआ, क्योंकि मत्के विषयमें होने वाले ज्ञानसे विलक्षण है यह ज्ञान। घटा नहीं है एसा जो ज्ञान है वह असत्का ज्ञान है। शून्यविण्ड है यह सत्सम्बन्धि ज्ञान है। इस लिए अमत् भी कोई वस्तु है अभाव भी कोई वस्तु है, सद् विषयक जो ज्ञान होता है वह सत्ताके ज्ञानसे विलक्षण नहीं होता, जैसे सद् द्रव्य। यह ज्ञान है तो सत्ता सम्बन्धी है और घटा नहीं है यह सत्ताके ज्ञानसे विलक्षण ज्ञान है इसलिए इस अनुमानसे सिद्ध होता है कि प्रागभाव कोई भिन्न प्रमाण है।

प्रागभावकी वस्तुताकी सिद्धिके लिये दिये गये सत्प्रत्यय विलक्षणता हेतुकी सदोषता — प्रागभावकी समस्यापर प्राचार्यदेव कहते हैं कि यह प्रागभावमें वस्तुत्वकी प्रतीति भी मिया है। प्रागभाव मायने पर्यायका पहिली पर्यायमें अभाव होना घडेका शून्य विण्डमें अभाव होना इसका नाम प्रागभाव है और जब घटा बन गया तो अब घटा बननेपर शून्यविण्डका अभाव हो गया तो इसका नाम प्रवसाभाव है घटा फूट गया, खपरिया बन गयी तो घडेका प्रवसाभाव हो गया खपरिया बन गयी, तो जैसे प्रागभाव नामकी तुम कोई चीज मानते हो तो इसी प्रकार प्रवसाभाव नामकी भी कोई चीज रही। अब यह बतलावो कि प्रागभावमें प्रवसाभाव नहीं है, यह ज्ञान होता है कि नहीं होता? प्रागभावादिकमें प्रवसाभावादिक नहीं है यह भी ज्ञान होता तो इसमें तुम्हारा हेतु व्यभिचारी हो गया। यदि कहा कि वह भी असत्को विषय करता, तो अभावकी अनवस्था हो जायगी इस कारणसे प्रागभाव कोई अलग अभाव है यह नहीं माना जा सकता। जो पूर्व पर्यायका अस्तित्व है वही उत्तर पर्यायका प्रागभाव है, प्रागभाव कोई अलग वस्तु नहीं है।

वस्तुत्वविज्ञानमें मोहध्वंसकी क्षमता ससारमें जोड़का दुःखका कारण है नो मोह है। वह मोह कैसे मिटे इसका उपाय सभी सिद्धान्तोंने अपने अपने ढङ्गसे बताया है। सिद्धिने बताया कि ईश्वरकी भक्ति करें, वही ससारमें भटकाता है और वही ससारमें उतार देगा, दुःखोंसे वही छुटायेगा। जैनशासनने यह बताया कि नुम वस्तुके मही स्वरूपको जान जावो फिर समारके दुःखोंसे छूट जावो। वस्तुके सही स्वरूपको जाननेसे मोह छूट जाता है। वस्तुके सही स्वरूपके ज्ञानमें चित्तमें यह भाव बैठ जाता है कि प्रत्येक पदार्थ अग्नयः स्वतन्त्र अस्तित्व रखते है। किन्ती पदार्थका कोई पदार्थ कुछ नहीं है। तो वस्तुका स्वरूप यह है कि वह अग्नयः स्वरूपसे तो है और परके

स्वरूपसे नहीं है। उसी वस्तुस्वरूपसे ये नए वस्तु घटाई जा रही हैं कि वस्तु अपनी नवीन नवीन पर्यायें बनाती रहती है। कोई दूसरा ईश्वर वगैरह पदार्थकी परिणति नहीं करता किन्तु पदार्थमें अपने स्वभावके कारण नवीन नवीन परिणतियाँ उत्पन्न होती रहती हैं। पुरानी अवस्थाएँ विलीन होती रहती हैं। प्रथम अवस्थामें अगली अवस्था नहीं है इसका तो नाम है प्रागभाव और वर्तमान अवस्थामें गूजरी हुई अवस्था नहीं है इसका नाम है प्रध्वसाभाव, वस्तुकी सत्ताका ही नाम अन्यका अभाव पडता है। अभाव नामकी कोई चीज अलग नहीं है। यदि प्रागभाव कोई अलग प्रमेय होता तो इसके मायने है कि अभाव भी कोई वस्तु बन जाता। जो चीज है उसका ना ज्ञान किया जा सकता है और जो चीज नहीं है उसका कभी ज्ञान नहीं हो सकता। तो अभाव न कोई अभावका ज्ञान करने वाला प्रमाण है। जैसे अभाव जाना कि मृत पिण्डमें घडा नहीं है ता वह हुआ प्रागभाव और जैसे यह जाना कि इस जमीन पर घडा नहीं है तो यह हुआ इतरेतराभाव। ये सब सद्भावरूप हैं।

उपचरित अभावसे भवसाकर्यका प्रसङ्ग अब यहाँ शङ्काकार कह रहा है कि जहापर जमीन है, सद्भाव है उसपर घट आदिक नहीं है ऐसा जो ज्ञान होता है वह तो मुख्य अभावका विषय करता है और प्रागभाव आदिकमें प्रध्वसाभाव आदि नहीं है ऐसा जो ज्ञान है वह उपचरित अभावको विषय करता है इस कारण अनवस्थादोष न आयगा, यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि फिर तो परमार्थसे प्रागभावादि में माङ्ग्य हो जायगा देखिये जल मृत्पिण्ड है तब घडा नहीं है इसका नाम है प्रागभाव और जब घडा बन जायगा तो अब घडामें मृत्पिण्ड नहीं है। जब घडा बन बन जायगा तो वह मिट्टीका लोधा नहीं रहा, इसका नाम है प्रध्वसाभाव। तो प्रागभाव अलग है- प्रध्वसाभाव अलग है। प्राक् मायने पहिले, अभाव मायने नहीं। जैसे घडा बननेसे पहिले उम मिट्टीके लोधेमें घडेका प्रागभाव है तो यह बतलावो कि प्रागभावमें प्रध्वसाभाव है कि नहीं? ऐसा कहनेपर कि उपचारमें प्रागभावमें प्रध्वसाभावका अभाव है। तो जब उपचारसे ही एक अभावमें दूसरे अभावका अभाव है, मुख्यतासे नहीं तो तुम्हारे प्रागभावको अथ न्तर कहना ठीक नहीं है। परमार्थसे तो सब एक हो गये। उपचरित अभावसे वास्तवमें भेद सिद्ध नहीं होता। फिर तो प्रागभाव प्रध्वसाभाव अन्य कुछ नहीं रहे अन्यथा अर्थात् उपचरित अभावसे ही वास्तविक भेद बनने लगे तो फिर मुख्य अभावकी कल्पना करना व्यर्थ है। अतः अभाव कोई चीज नहीं, चीज है वह अन्यके सद्भावरूप है।

वस्तुस्वरूपके ही कारण सकरताका अभाव—यहाँ यह बात बतलायी जा रही है कि जिनकी भी चीजें हैं वे अपने स्वरूपसे हैं पर स्वरूपसे नहीं है। यह वस्तु में स्वभाव पडा हुआ है। फिर कुटुम्बीजनोंका आत्मा मेरे स्वरूपसे कैसे कहा जायगा, वे सब मुझसे त्रिकाल भिन्न हैं। जैसे दुनियाके अन्य लोगोंको अपरिचित मानते हैं

वैसे ही ये घरके जीव भी गैर है, उसने ही ये भी मित्र है। ऐसा नहीं हो सकता कि मैं कभी उन रूप हो जाऊँ और वे कभी मुझ रूप हो जायें। चाहे किसीमें कितनी भी अधिक प्रीति हो पर कोई किसी दूसरे रूप ही नहीं बनना, क्योंकि वस्तुका स्वरूप ही ऐसा है, मर्यादा ही ऐसी है तभी अस्तित्व रहता है तो एक पदार्थमें दूसरे पदार्थका अभाव होना अथवा एक ही पदार्थमें अपनी आगामी पर्यायका अभाव होना, और पहली गुजरी हुई पर्यायका अभाव रहना यह तो वस्तुका स्वरूप है। इसकी व्यवस्था करने वाला कोई अलगसे अभाव प्रमाण नहीं है।

अभावकी प्रमेयता सिद्ध करनेके लिये दिये गये सर्वदाभावविशेषणत्व हेतुकी व्यभिचारिता - अभावसमागवदियने जो यह कहा था भावस्वभाव प्रागभाव आदिक नहीं है अर्थात् प्रागभाव सद्भावस्वरूप नहीं है, सर्वदाभावके विशेषण होनेसे यह भी कथन ठीक नहीं है, क्योंकि यह हेतु पक्षमें पूर्णरूपमें व्यापक घटित नहीं होता। अनेको अभाव अभावविशेषकारक भी होते हैं। प्रागभाव प्रत्यक्षभाव आदिकमें नहीं है। यह अभाव वेगो अभावका विशेषण बन रहा है अभावको सिद्ध करता है। कोई भाव भावविशेषणक भी होने, जैसे गुण भावस्वरूप है और भावामक पदार्थका विशेषण है, सो इन गुण आदिकके द्वारा भी अनेकान्त बन गया। सर्वदा भावविशेषण होनेसे यह हेतु अभावको सिद्ध न कर सका। मैं घटके रूपका लेवना है इस व्यवहारमें स्वतन्त्र सद्भावात्मक गुणकी प्रतीति है और सर्वदा भावविशेषणत्वके अभावमें "अभाव तन्व है" यो स्वतन्त्रकी प्रतीति है इस कारण सर्वदा भावविशेषणत्व हेतु अमिद्ध है। तब सो अभावका प्रमाण नहीं बनता। अर्थात् जैसे रूप आदिक सद्भावस्वरूपमें हम नजर आते हैं इसी प्रकार अभाव नजरमें नहीं आता।

ज्ञानी पुरुषोके मोह न होनेका कारण - किसी पदार्थका किसी दूसरे पदार्थमें अभाव होना या एक ही पदार्थकी वर्तमान पर्यायका उसीकी अन्य पर्यायमें अभाव होना, यह जो अभाव है यह नहीं चीज है। जैसे चष्माघरमें चष्मा रखा है तो चष्मा चष्माघररूप नहीं हो गया और चष्माघर चष्मारूप नहीं हो गया। एक पदार्थ में दूसरे पदार्थका अभाव है, एक पर्यायमें अन्य पर्यायका जो अभाव है वह भी वस्तुस्वरूपमें है। कोई अभाव नामका अलग प्रमाण ही और उतने यह व्यवस्था बनायी हो ऐसा नहीं है। प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे अस्तित्व रखा करते हैं इसीके मायने यह हुआ कि दूसरेके स्वरूपसे वे नहीं रहते करते हैं। ज्ञानी जीवोंका जो मोह नहीं आता वह इसी कारण नहीं आता कि उन्हें वस्तुके स्वरूपका निर्णय है कि प्रत्येक पदार्थ मात्र अपने स्वरूपमें रहता करते हैं। कोई अन्य मुझमें कभी त्रिकाल आ ही नहीं सकता है। मैं जो कुछ कर सकता हूँ सो अपने ही भावोंका कर सकता हूँ अपने भावोंमें आगे मैं अन्य बुद्ध करनेमें समर्थ नहीं हूँ। मैं केवल अपने ही भावोंमें जो कुछ भी परिवर्तन करूँ वही कर पाता हूँ, क्योंकि पर पदार्थोंमें मेरा कोई प्रवेश नहीं है।



लोकमे सब कुछ तो होता और एक ज्ञानमय पदार्थ न होना, आत्मा न होना तो तोर क्या था ? किमीके ज्ञानकी ही जान न थी, कोई ज्ञानमय पदार्थ ही न था अथवा ज्ञानमय पदार्थ नहीं है ता नोक भी कुछ नहीं है । जिनने यहां ये पुद्गल है, जितने भी ये सब पौद्गलिक ठाठ हैं ये कैसे बने ? ये सब जीवके काम है । इन सबमे जीव था । जो जो भी जीजे दिखनेमे आ रही है उनमे या तो उम समय जीव है या पहिले जीव था । जीवके सम्बन्धके बिना ये सब कुछ बन नहीं सकते । यह परंयर खडा है, कमी तो खानमे था तब जीव था । यह दूरी पडी है, यह पेडमे थी, उसीका ही सूत बन कर यह दूरी बन गयी है जो भी पदार्थ नजर आने है वे सब जीवके काम हैं । जीव न होता तो ये कुत्र की काम न बनते । फिर क्या था लोकमे ? लोकमे समस्त पदार्थोंमे सार तो है आत्मा और आत्मामे भी सार है आत्माका शुद्ध स्वभाव । आत्मा तो सभी का ही नाम है । जा क्रोधी है, विषय कपाय वाला है, पेड वगैरह है अथवा कोई भी भवकी पर्याय धारण किए हुए हैं ये तो सब जीवकी अवस्थाएँ है ये तो सारभूत नहीं है । जीवका जो अनादि अनन्त सहज ज्ञानस्वभाव है वह सारभूत है उम ज्ञानस्वभाव के जो परिणामन चलते है उनसे फिर लोककी व्यवस्था बनती है । हम जानते है कि यह क्या है तो ज्ञानको ही जानते हैं । तां जिन ज्ञानसे लोकालोककी व्यवस्था चनती है वह ज्ञान प्रमाण है किसी भी जानको पक्का करने वाला ता ज्ञानही होता है । तो वह ज्ञान क्या क्या जाना करता है और उम ज्ञानके किनने प्रकार होते है उसका यह प्रकरण चल रहा है ।

मीमांसक सिद्धान्तमे अभावका स्थान - मीमांसक सिद्धान्तने जिसने यज्ञ की विधियोंका अधिक प्रचार किया और यज्ञमे पशु होमे जायँ इसका भी आदेण दिया । उम सिद्धान्तने एक अभाव प्रमाण भी माना । जैसे हम पदार्थोंको जानते हैं तो पदार्थों की मत्ता समझ लेते हैं उसका प्रत्यक्ष होता है, अनुमान होता है, उस सद्भावका ज्ञान होता है । मीमांसक कहते है कि सद्भावका भी ज्ञान होता है और अभावका भी ज्ञान होता है, और उनका अभाव तुच्छ अभाव है, याने कुछ न नजर आये, शून्य पना होना, न होना, न का नाम अभाव है, पर अन्य सिद्धान्त और जैनशासन भी यही मानता है कि कुछ न हो ऐमा अभाव जाना नहीं जा सकता । अभाव किसी न किसी सद्भावके रूपमे ही जाना जाता है । केवल अभाव ही कुछ न हां, असत् ही तो वह जाननेमे नहीं आ सकता । जाननेमे वही आता है जो सत् हो । जो असत् है वह ज्ञानका विषय नहीं हो सकता । तो जो अभाव प्रमाणवादी हैं उनका कहना है कि अभाव भी यदि बन्तु न हो, अभाव भी यदि प्रमेय नहीं है तो फिर अभावके जो चार भेद किए हैं प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव ये भेद किस बलपर किए हैं ? हममे मित्र है कि अभाव कोई वस्तु है और उसका ज्ञान होना सो अभाव प्रमाण है ।

प्रागभावका भाव—प्रागभावका क्या अर्थ है ? जैसे मिट्टीके पिण्डका घटा

वनाया जा रहा है तो जब तक वह मिट्टीका पिण्ड है तब तक वह घडा तो नहीं है । तो घडेका प्रागभाव मिट्टीका पिण्ड है, मायने घडेसे पहिले घडेका अभाव होना । तो घडेसे पहिले है वह मृत् पिण्ड, उसमे है घडेका अभाव । तो यह अभाव प्रमाण बाला तो यह कहता है कि अभावसे यह व्यवस्था बनती है कि घडा मृत्पिण्डमे नहीं है और जैनशासन यह कहता है कि अभाव कोई वस्तु नहीं होती जो कि व्यवस्था बनाता फिरे । पदार्थमे अपने ही स्वरूपके कारण स्वयं यह व्यवस्था है कि एक पर्यायमे दूसरी पर्यायका अभाव रहे । जिस पदार्थमे अपने ही स्वरूपके कारण यह व्यवस्था है कि यह अपने स्वरूपमे तो है, अपने प्रदेशमे तो है अपने पिण्ड और विक्रममे तो है और अन्य पदार्थके पिण्डन गृहणसे, स्वरूपसे यह नहीं है, यह व्यवस्था उन पदार्थकी सत्ता के कारण स्वयं अपने आप बनी है, किन्तु मीमांसा वाले कहते हैं कि एक अभाव नामका पदार्थ है जो सभी जगह मौजूद है वह अभाव यह व्यवस्था बनाता है कि किसी चीजमे दूसरी चीज न आये । इसी प्रकार एक पदार्थकी अनन्त पर्याये होती है । उन पर्यायमे एक पर्यायमे दूसरी पर्यायका अभाव है, यह वस्तुमे वस्तुके ही कारण व्यवस्था बनी है । अगली पर्यायका पहिली पर्यायसे अभाव होना तो तो प्रागभाव है और अगली पर्यायमे पहिली पर्यायका अभाव है ना प्रव्वसाभाव है ।

असद्वरूप प्रागभावके कालापेक्षया विकल्पोका प्रश्न — यहा प्रागभावकी चर्चा चल रही है । तुम्हारा यह प्रागभाव बतलाओ सादिसान्त है या सादि अनन्त है, या अनादि अनन्त है या अनादि सान्त है ? घडेका मृत्पिण्डकी अवस्थामे जो अभाव है वह अभाव क्या किसी समयसे हुआ है और किसी समय खतम होगा ? ऐसा है तो जिस समय शुरू हुआ है प्रागभाव घडेका पर्यायमे अभाव होना जिस समय शुरू होता है उससे पहिले तो घडेका अभाव न था यह अर्थ होगा । तब घडा पहिले बन जाना चाहिए । यदि प्रागभाव सादि अनन्त माना जाय तो प्रागभावमे पहिले घटकी उपलब्धि हो जाना चाहिए क्योंकि घटकी उपलब्धिका विरोधी प्रागभाव है । जब तक प्रागभाव रहता है तब तक इसके उत्तर पर्यायकी उत्पत्ति नहीं होती है । प्रागभाव न मिले तो घटकी उत्पत्ति हो पडेगी । यदि कहो कि यह सादि अनन्त है याने इसकी शुरुआत तो होती है पर प्रागभाव होनेके बाद फिर प्रागभाव अनन्त काल तक रहता है । तो इसका अर्थ यह हुआ कि शुरू होनेसे पहिले घटकी उपलब्धि होना चाहिए और फिर वह प्रागभाव अवन्त है तब फिर सदा घटकी उपलब्धि होना चाहिए । यदि कहो कि प्रागभाव अनादि अनन्त है अनादिसे या और अनन्त काल तक रहेगा तो अनादि हो गया प्रागभाव, इसलिए जैसे पहिले कभी भी घटकी उपलब्धि नहीं हो सकती थी वैसे ही अनन्त मिल गया प्रागभाव तो आगे भी घटा न रहेगा । यदि कहो कि वह प्रागभाव अनादि सान्त है, अनादिसे तो चला आया है पर प्रागभावका अन्त हो जायेगा । इसका पक्ष कुछ मजबूत सा है कि घटका प्रागभाव अनादिसे है इसलिए पहिले कभी घट नहीं बन पाया और इसका अन्त ही जाता है तो घटा बन जाता है,

लेकिन इसमें आपत्ति यह है कि जब घट उत्पन्न हुआ तो प्रागभाव तो मिट गया। तो जब प्रागभाव मिट गया तो घटकी तरह सभी कार्य एक साथ बन जाना चाहिए। प्रागभाव तो प्रागभाव ही है वह सबका प्रागभाव था। समस्त काय जो उत्पन्न होंगे उन सबका प्रागभाव एक है।

अनेक प्रागभावोंकी मान्यतापर विचार यदि कहा कि जिनने भी कार्य है उतने ही प्रागभाव होते हैं एक पदार्थमें, उनमेंसे एक प्रागभावका विनाश हो तो जो उत्पत्त्यमान जाने आगे हने वाले कार्योंके प्रागभाव तो मौजूद हैं मारी पर्यायें न बनेंगी। तो ऐसा मानन पर फिर अनन्त प्रागभाव बन गए। तो वे सब प्रागभाव स्वतन्त्र हैं या विनी पर्यायके आधीन हैं? यदि स्वतन्त्र हैं तो क्यों न वे भाव स्वभाव बन जायेंगे? सत्त्वरूप बन जायेंगे काल आदिककी तरह। यदि कहा कि किसी पर्यायके आधीन हैं तो जा उत्पन्न हुई पर्याय है उसके आधीन है या जो उत्पन्न होगी पर्याय उसके आधीन है या जा उत्पन्न होगी पर्याय उसके आधीन है? उत्पन्न हुई पर्यायके आधीन मानना तो बन नहीं सकता, क्योंकि उत्पन्न हुए भावके कालमें प्रागभाव है नहीं। अगर भ्रगनी उत्पन्न होने वाली पर्यायके आधीन मानोगे तो जो भ्रमत् हैं पर्याय, उनके आधीन माना ही नहीं जा सकता। यदि असत्के आधीन कुछ बन जाय तो प्रध्वसाभाव भी जा पर्याय नष्ट हो गयी उनके आधीन बन बैठेगा। इससे प्रागभावकी सिद्धि नहीं होती। अभाव नामका कोई अलग प्रमाण नहीं है। जो कुछ जाना जाता है वह पदार्थका सद्भाव जाना जाता है।

मोहविध्वंसका उपाय तत्त्वज्ञान देखिये ये चर्चार्थें यद्यपि थोड़ी कठिन हैं, पर इन चर्चाओंसे वस्तुके स्वरूपका ज्ञान होता है। और, जब वस्तुके स्वरूपका सही ज्ञान होगा तब मोह मिटेगा। आप दसो उपाय कर लें माह मिटानेके पर वस्तुके सम्यग्ज्ञान बिना माह मिट नहीं सकता। आप क्या उपाय करेंगे? माह मिटानेका मो बतलानो? घर छोड़कर आप जंगलमें भाग जायें यही तो कर सकेंगे, पर जंगल में भागकर भी यदि सम्यग्ज्ञान नहीं है तो दिल तो वहा भी है, वहा रहकर भी यह कुछ न कुछ सोचा करेगा। मोह मिटा लेगा क्या? मोह मिटानेके लिये आप और क्या उपाय कर सकते हैं? कुछ हो तो बतावा। आप एक उपाय यह भी बना सकते हैं कि जिससे मोह होता है उससे बिगाड कर लें। कोई ऐसी अटपटी घटना बना कर खड़ी कर दें कि उससे चित्त हट जाय, फिर वह बुरा बालने लगे, तो शायद मोह हट जायगा। अरे उमने भी माह नहीं हट सकता' क्योंकि मोहके फल दो हैं—राग और द्वेष। पहिले तो मोह रागके रूपमें फल रहा था सब यह मोह द्वेषके रूपमें फलने लगा। इसका क्याल तो नहीं भुला दोगे। मोह तो रहा ही। जैसे लोग कहते हैं कि यह मेरा मित्र है, उस मित्रके प्रति ममता बनाते हैं, इसी प्रकार यह भी तो कहते हैं कि यह मेरा शत्रु है। अरे मेरा शत्रु है ऐसा माननेमें भी तो ममता बना ली। तो मोह

1

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10



स्वरूप ही तो है । यह न समझने आये तो मोह हटानेका और क्या उपाय हो सकता है ? और स्वरूप समझने आया और जान गए कि बिल्कुल स्वतंत्र सब जीव हैं, कुछ सम्बन्ध नहीं है हमारा इनसे । ये भी कर्मोंसे लदे हैं । सभी अपने अपने कर्मों का ही फल भोग रहे हैं । इस प्रकारका सही ज्ञान बन जाय तो मोह क्षीघ्र ही मिट जायगा । जो वस्तुका स्वरूप जान गया है वह ही इस मोहको मिटा सकता है ।

पदार्थमें प्रतिसमय एक एक परिणामन होनेकी निरन्तर नियमितता— भैया ! जैसे एक पदार्थमें दूसरे पदार्थका अभाव है इसी प्रकार एक ही वस्तुमें पर्यायों का भी एक दूसरेमें अभाव है, यह यहाँ बताया जा रहा है । दृष्टान्तमें यहाँ अजीब ले लो कि जब मृत्पिण्ड है तब घडेका अभाव है और जब घटा बन गया तो मृत्पिण्ड का अभाव है । हमारे आपके आत्मामें इस समय जो परिणामन है वह परिणामन है, इसमें अगला परिणामन नहीं है और पिछले परिणामनका भी अभाव है । तो जो पिछले परिणामन हो गये उनका अभाव तो ऐसा पक्का है कि फिर कभी आ नहीं सकता, पर जो अगले परिणामन होंगे उनका इस समय अभाव है, ये आ सकते हैं, पर एक परिणामनमें अन्य परिणामनका अभाव है तो यह प्रागभाव और प्रध्वसाभावकी बात है ।

ज्ञानानुभवकी परिणतिसे अशुद्ध परिणतिका ध्वस अभावविषयक ममविज्ञानसे हम आप यह शिक्षा लेते हैं कि जैसे प्रध्वसाभाव होनेपर अर्थात् उत्तर पत्नी उत्पन्न होनेपर पिछली पर्यायें सब नष्ट हो गयी, वे नहीं रही तो कल्पना करो कि किसी मनुष्यने बहुत पाप किए और एक समय उसका शुद्ध परिणाम आ जाय, एक ज्ञानस्वरूपको जाननेका उपयोग चले तो उस ज्ञानानुभवके समय उसके क्या कोई पापभाव रहा है । परिणामन एक समयमें एक होता है । जिसमें ज्ञानानुभवका परिणामन है उस समयमें कोई पापका परिणामन है क्या ? तो मनलव यह है कि इस तरह ममत्त पाप नष्ट हो गये कि नहीं ? जीवकी सत्तामें नहीं रहे । कर्म जो बंध गए उन पापपरिणामोंके कारण वे अभी सत्तामें हैं इसलिए कहा जायगा कि अभी उनका संस्कार तब है पर आत्मानुभवके समयमें भाव पाप एक भी नहीं है । चाहे कितने भी पाप भाव किये हो उस जीवने नैकडों जीवोंकी हत्या भी की हो, या अनेक व्यसन भी भोगे हो लेकिन किसी समय उनका परिणाम मुँर जाय और ज्ञानका अनुभव बन जाय तो जिस समय ज्ञानका अनुभव है उस समय उन ज्ञानानुभवका ही तो परिणामन रहेगा । भाव पापका परिणामन न रहेगा । तो आत्मामें परिणामनकी दृष्टिमें उस समय सब पाप नष्ट हो गए । अब रह गयी इतनी सी बात कि पहिले जो पाप परिणाम किये या उनके कारण कर्म बंधे हुए थे वे अभी सत्तामें है तो ऐसे पाप कर्म भी जो निर्जराको प्राप्त होने हैं वे आत्मानुभवके बलमें ही तो होते हैं, उसमें समय लगेगा, पर आत्म.नुभवके समयमें ममत्त भाव पापका अभाव हो चुका । उन्में

सर्वथा असत्यूगी प्रमेयताका अन्यत्र यभाव प्राप्तभापरी भीनाका नन  
 न्यस्तत्र वस्तु मानने है यह मृष्ट प्रमेय है और उनका जान करने वाला वांछ प्रमाण है  
 किन्तु अभाव कोट वस्तु नहीं है जिमका जान किया जा सकता है। हम जब जब भी  
 अभावका जान करने हैं तो किसी वस्तुके मूल्याका जान बनाते हैं तब हमें अभावकी  
 कल्पना आती है। जैसे कहा कि उस कमरेमें मुकुट उठा जायो। दर कमरेमें गया,  
 गारे कमरेमें अक्षी तरह देगवर यह लोट आना है और कहना है कि उस कमरेमें  
 मुकुट नहीं है, तो क्या हमने उस मुकुटको देगकर कहा कि यहां मुकुट नहीं है? जो  
 चीज वहां है ही नहीं जा समन् है वह भी छाया दिया माती है क्या? तो उस  
 मुकुटका कमरेमें जो मूलाव जाना गया वह मुकुटका अभाव है, जो अभाव है यह  
 किसी भी जानका विषय नहीं है, न उसे अभाव प्रमाण जान सकता, न गीतज्ञान जान  
 जान करने और न वेदज्ञान जान सकता। केवलज्ञान तो विस्तृत नहीं जान सकता  
 हम आप तो उसकी कल्पना बना सकते हैं, पर ज्ञानज्ञानमें तो कल्पना भी नहीं। बहर  
 तो सीधा स्पष्ट जो भी वस्तु है वह जाना जाता है। जैसे हम आप योग कल्पना करने

माना करते हैं कि यह अमृक चन्दका घर है, यह अमृक व्यक्तिकी चीज है वैसे ज्ञान भगवानको नहीं होता। भगवान यह नहीं जानते कि यह अमृक चन्दका मकान है। यदि वे ऐसा जान जाँ तब तो फिर उस मकानकी पक्की रजिस्ट्री हो गयी, वह घर फिर उससे कभी छूट ही नहीं सकता। यहाँकी रजिस्ट्री तो फेल हो सकती है, पर भगवानके द्वारा जी हुई रजिस्ट्री फिर फेल न हो सकेगी, पर ऐसा नहीं है। भगवान तो सत्को स्पष्ट जानते हैं अमत् कभी प्रमेय नहीं होता। अभाव असत् है, कुछ भी नहीं है, तुच्छाभाव है, तो उस अभावका न ज्ञान होता है और न वह अभाव कोई प्रमेय है, किसी पदार्थका सद्भाव ही अन्य पदार्थका अभाव कहलाता है और इसी प्रकार किसी भी वस्तुमे जो एक पर्याय बनी है उसमें अन्य पर्यायका अभी अभाव है। तो ये सब प्रागभाव आदिक जो अभावके भेद किए गए हैं ये कोई मुख्य विषय करने वाले नहीं हैं। तो अभाव कोई प्रमेय नहीं और न उस अभावका जानने वाला कोई ज्ञान प्रमाण है। अभाव किसीके सद्भावरूप हुआ करता है, ऐसे अभावके ज्ञानका प्रत्यक्ष आदिकमे अन्तर्भाव बताया है।

पदार्थगत शक्तिसे भावाभावव्यवस्था प्रत्येक पदार्थमे ६ साधारण गुण होने हैं पदार्थ कोई सा भी हो। जैसे एक जीव ले लीजिए तो यह जीव है यह उसका पहिला गुण है। यह जीव अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है यह दूसरा गुण है, यह जीव निरन्तर परिणामता रहता है अवस्थाये बनाता रहता है यह तीसरा गुण है, यह जीव अपनेमे अपनी ही अवस्था बनाता है दूसरेकी अवस्था नहीं बनाता यह चौथा गुण है। यह जीव अपने प्रवेशरूप है यह पाववा गुण है और जीव वस्तु किसी न किसीके ज्ञानमे जानी ही जाती रहती है यह उसका छठा गुण है। इस प्रकार ६ गुणों से व्याप्त प्रत्येक पदार्थ है। इस आधारपर पदार्थ निरन्तर अपनी पर्यायका उत्पन्न करता रहता है। वे सब पर्यायों क्रमसे होती हैं। वर्तमान, भूत और भविष्यकी सब पर्यायों पदार्थमे एक साथ नहीं हो सकती ऐसा वस्तुका स्वरूप है। तो जब प्रत्येक अवस्थायें क्रमसे हुआ करती हैं तो वहाँ हम यह ज्ञान लेते हैं कि जिस समय जो पर्याय है उस समय उसका मत्त्व है आगे होने वाली पर्यायका अभी सत्त्व नहीं है। तो अगे होने वाली पर्यायका वर्तमानमे अभाव होना इसका नाम प्रागभाव है। तो ऐसा अभाव कई वस्तुभूत चीज नहीं है किन्तु पर्याय यह है और उस पर्यायकी ही यह विशेषता है कि उसमे तब अन्य पर्याय नहीं है।

विशेषणभेदसे प्रागभावको भिन्न-भिन्न माने जानेकी भीमासा-- पदार्थ स्वयं अन्यसे व्यावृत्त रहता है, यह न मानकर भीमासक सिद्धान्तने अभावको अलग पदार्थ माना। तो उनमे यह पूछा गया था कि प्रागभाव उसे कहते हैं जिसके भिन्नपर कार्य हं। जैसे मिट्टीका पिण्ड है, उसमे अभी घटा पर्याय नहीं बनी है, जब घटा पर्याय बनता है तो उस प्रवृत्तिपिण्डका अभाव हो जाता है, जिसका अभाव होनेपर

अगली पर्याय बने उसको प्रागभाव कहते हैं। तो वस्तुमें प्रागभाव नहीं रहा और अभावको तुमने एक ही पदार्थ माना है, तो प्रागभावके नष्ट होनेपर कार्य एक साथ हो जाने चाहिए। उसके उत्तरमें यह कहा था कि नहीं, प्रागभाव नाना है तो उसकी भी व्यवस्था नहीं बनती। तब भीमासक सिद्धान्तने यह अपना पक्ष रखा कि एक ही अभाव विशेषणके भेदसे प्रागभाव भिन्न-भिन्न माने जाते हैं। यह घटका प्रागभाव है, यह घटका प्रागभाव है। जितनी वस्तुएँ हैं वे सब वस्तुएँ जिस समय जिस पर्यायमें है उस समय उस ही पर्यायमें है। उस समय अगली पर्याय नहीं है। तो जितने पदार्थ हैं उतने अभावके विशेषण है, यह घटका प्रागभाव है। ये चीकी आदिक जो अनेक प्रकारके अभाव दिखते हैं वे विशेषणके भेदसे भिन्न-भिन्न दिखते हैं तो जो व्यवस्था उत्पन्न हुई उनके विशेषणरूपसे प्रागभाव न होगा, पर जो अग्रम्याएँ आगे उत्पन्न होगी उनके विशेषणरूपसे प्रागभाव नष्ट नहीं हुआ। इसलिए वह अभाव तो नित्य है, ऐसा यदि मानते हो तो फिर जैसे एक प्रागभाव माना और उसके विशेषण अनेक माने तो वो एक अभाव मान लिया जाय जो प्रागभाव प्रध्वसाभाव आदिके विशेषण रूपसे भिन्न भिन्न कहलायेगा।

भावकी भाँति अभावको विशेषणभेदसे ही भिन्न माननेका प्रसङ्ग—  
अभावप्रमाणवादियोसे कहा जा रहा है एक अभावकी मान्यताके प्रसङ्गमें कि विशेषण रूपसे लोकव्यवहार भी होता है अर्थात् दिखनेभरका एक अभाव है और उसमें विशेषणके भेदसे भेद होता है। जैसे कि ब्रह्मादियोने माना है कि दुनियाभरमें सत्ता एक है, जीव सत् हैं, पुद्गल सत् हैं, ऐसा भिन्न-भिन्न नहीं माना। सर्वव्यापक एक सत् है और वह मदा विशेषणके भेदसे भिन्न-भिन्न मालूम होता है। यह द्रव्य सत् है, यह गुण सत् है। जैसे विशेषणके भेदसे भिन्न-भिन्न सत्ता मान लेते हो पर हैं एक ही। इसी प्रकार अभावको मान बैठें कि विशेषणके भेदसे भिन्न-भिन्न अभाव जाने जाते हैं कि यह घटका अभाव है, पर अभाव मूलमें एक ही है। जो अभावको फिर एक ही मान लेना चाहिए। आचार्यदेव भीमासकोके प्रति आपत्ति बतला रहे हैं। देखो। एक ही अभाव जब पूर्वकालसे विशिष्ट अर्थ लेते हैं तो उसका नाम प्रागभाव है। - जैसे घट पिण्डसे घड़ा बनता है तो उस घड़ेके पूर्वकालसे विशिष्ट जो अर्थ है उस घड़ेका पूर्व अगली पर्यायसे विशिष्ट जो भाव है वह प्रध्वसाभाव है। घड़ा फूट गया तो क्षपरिया बन गयी। नाना पदार्थोंमें रहने वाला जो अभाव है वह इतरेतराभाव है। तीनों कालमें नाना स्वभावरूप सहित जो अभाव है, अत्यन्ताभाव है - जैसे गधेके सींग, आकाशके फूल ये सदा अभावरूप हैं तो वह अत्यन्ताभाव हुआ। इसी प्रकार ज्ञानभाव भी होता है तो जैसे सत्ता एक होनेपर भी द्रव्यादिकके विशेषणमें भ्रुमने भाव माना है इसी प्रकार अभाव भी एक मान बैठो और विशेषणके भेदसे नाना अभाव ज्ञानमें आते हैं, ऐसी समझ बगालो।

सत्त्वके एकत्वकी मान्यता—बात यहाँ सिद्धान्तमें तो यों है कि जितनी भिन्न-भिन्न परिणतियाँ चल रही हैं, भिन्न-भिन्न उनमें अर्थक्रियायें चल रही हैं उतने पदार्थ हम्रा करते हैं। जैसे जीव जुदा पदार्थ है, पुद्गल जुदा पदार्थ है और जीवोंमें भी जाति अथवासे सभी जीवोंमें समानता है तिमपर भी प्रत्येक जीव अपने आपमें अपनी ही परिणतिका अनुभव करता है कोई जीव किसी दूसरेकी परिणतिका अनुभव नहीं करता। अतएव ये जीव भी अलग-प्रलग अनन्तानन्त हैं, यो सत् अनन्तानन्त हैं लेकिन, थोडा भीमासक्त मनुको एही मानते हैं एक ही ब्रह्म है, सत्स्वरूप है, एक ही वस्तु है, विशेषणोंके भेदसे ये भिन्न-भिन्न मालूम पडते हैं। दृष्टान्त यो देते हैं कि जैसे आकाश एक है लेकिन विशेषणोंके भेदसे भिन्न-भिन्न मालूम पडता है—यह घडेका आकाश है, यह भगोनेका आकाश है, यह सन्दूकका आकाश है, पर आकाश सर्वत्र एक व्यापक है। इसी प्रकार ये सत् भी भिन्न-भिन्न मालूम पडते हैं पर वे सब एक हैं, विशेषणके भेदसे वे सब भेद मान लिए जाते हैं कि यह द्रव्य सत् है, यह गुण सत् है, यह कर्म सत् है, ऐसा उनका कथन है। इसपर भी विचार करिये।

अनन्तस्वरूपास्तित्व माननेसे ही व्यवस्था सत्ताको मात्र एककी मान्यताके सम्बन्धमें मूलमें तो यह गल्ती हुई है कि जो अलग-अलग सत् हैं उनको तो अलग-अलग सत् माना नहीं और जो अलग सत् नहीं हैं उनको सत् माना है। जैसे द्रव्य अनन्तानन्त हैं, तो उन सबमें अनन्तानन्त पदार्थ हैं, यो तो माना नहीं और गुण और कर्म ये कोई अलग सत् नहीं है। जीव पदार्थ है, उसका गुण अलग सत् नहीं है, वह जीवकी विशेषता है, जीवका स्वरूप है। चेतनमें जो कुछ भी क्रिया होती है वह क्रिया अलग सत् नहीं है, वह चेतनकी अवस्था है। तो यो जो सत् है उसके भेद नहीं करते और जो सत् नहीं है उसके भेद करते हैं। फिर दूसरी बात यह है कि एक ही सत् हो दुनियामें तो जैसे आपके शरीरमें एक जीव है तो चाहे पैरमें चोट लगे चाहे शिरमें चोट लगे, सारे उस जीवमें एकमें अनुभव होता ही है। इसी तरह अगर दुनियाभरमें एक ही सत् है तो हमें कोई दुःख हो तो सारे जीवोंमें वही उसी समय दुःख होना चाहिए। जब एक सत् है, एक बाँस है तो उसके हिलानेपर सारा बाँस न हिले, वही एक पोर हिलता रहे ऐसा भी सम्भव है क्या ? उसको तो हिलानेपर सारा बाँस हिल पडेगा। इसी प्रकार दुनियाभरमें यदि एक ही सत् है तो किसी जीवके दुःखी होनेपर वही दुःख सबको एक साथ हो जाना चाहिए, पर यहाँ तो ऐसा नहीं देखा जाता। इससे सिद्ध है कि जितने परिणमन हैं उतने पदार्थ हैं।

भावकी भाति अभावके भी एकत्वका प्रसङ्ग—देखिये ! ऐसे भी कुछ सिद्धान्तवादी हैं जो सत्ताको एक मानते हैं और असत्को अभावको नाना मान रहे हैं, जो अभाव उन्हीके सिद्धान्तमें कुछ भी नहीं है, तुच्छाभाव है उसको तो मानते हैं नाना रूपोंमें, और जो सत् है, भावसमक तत्त्व है उसे मानते हैं केवल एक ही, उनके प्रति

कहा जा रहा है कि जैसे तुम सत्को एक मानते हो और विशेषण भेदों भिन्न-भिन्न मानते हो, इसी प्रकार अभाव भी एक बन जायगा और विशेषणभावसे नाना भेद हो जायेंगे। यदि यह कहो कि भाई समस्त पदार्थोंमें ये भी सत् है, ये भी सत् है तो है नै के ज्ञानकी इसमें विशेषता है, समानता है और उन पदार्थोंके सत्त्वमें विशेष कोई चिन्ह नजर नहीं आता। इसलिए सत्ता एक है अर्थात् है पनेमें भेद क्या? घोडा है तो उसमें है मात्र है गधा है तो इसमें है मात्र है इन दोनोंके है शब्दमें क्या फर्क है? पर जो विशेषण है उसमें फर्क है, सो विशेषणसे सत् भिन्न-भिन्न है पर वे गत् हैं सब एक, ऐसा तो मानते ही हो सो अभावको भी एक मानलो ऐसा माना जा सकता है कि ना कि अभाव असत्को विषय करता है। जैसे इस कमरेमें लोटेका अभाव है, उस कमरेमें पुस्तकका अभाव है, तो लोटेका, पुस्तकका इसमें इनमें विशेषता है, भेद रखा, पर "नही है, नहीं है", इतने मात्रमें क्या भेद होगा? सो अभावको भी एक मानो।

भावोका नानात्व और अभावकी भावरूपता- यदि यह कहो कि अभावके बारेमें तो यह बोध होता है—यह पहिले न था, यह प्रागे न होगा, यह इसमें नहीं है ऐसा भेद पडता है इसलिए अभाव ४ प्रकारका मान गया है तो कहते है कि सत्तामें भी तो यह भेद पड रहा है। यह पदार्थ पहिले था, यह अवस्था प्रागे होगी। तो इससे भी प्राक् सत्ता, देश सत्ता आदि अनेक भाव मानलो। और देखा भी जाता है—यह अमुक नगर है, यह अमुक नगर है तो यां अलग-अलग देशोंकी सत्ता है। तुम मानते भी हो कि ये द्रव्य है ये गुण हैं, ये कर्म हैं, यह द्रव्यादिके भेदसे अलग सत्ता है। ज्ञान हांता है जुदा-जुदा, इससे यो सत्तामें भी भेद क्यों नहीं मान लिए जाते? तो जो यह कहा था कि ज्ञानमें फर्क जरूर आया, किसी पदार्थकी सत्ता जानने में ज्ञानके भेद जरूर हुए मगर उन ज्ञानभेदोंसे उनका विशेषण ही भेदा जाता है, वह भी भिन्न-भिन्न माना जाता है, सत्ता नहीं। इसी प्रकार अभावको भी मान लो कि अभावमें नाना अभावोका ज्ञान तो हुआ पर नाना भावोंके विशेषणोंसे पदार्थ ही भेदे गए अभाव नहीं। तो इस प्रकार अभावको एक माननेमें भी आपत्ति नाना माननेमें भी आपत्ति। अत्र प्रमाण माननेमें विडम्बनाका कारण यह है कि अभाव अवस्तु है जैसे घड़ी है, इसका जो भाव है, जो सत्ता है वह कुछ चीज है कि नहीं? और, कहो कि यह घड़ी, चीकी नहीं है तो ऐसा जो नहीं पना है उमकी कोई पकडकर दिखा सकता है क्या? नहीं दिखा सकता। जो चीज है उसीको सभी पकडकर दिखा सकते हैं। जैसे घड़ीका सद्भाव है तो उसे पकडकर दिखाया भी जा सकता है। तो "न" कोई बात ही नहीं होती। हम इस घड़ीको देखकर ही घड़ीमें गुणोंको हां रूपसे कहते हैं और अर्थके गुणोंको न रूपसे कहते कहते हैं। तो ये अस्तित्व और नास्तित्व दोनों, धर्म घड़ीमें हैं। अभाव नामका कोई अलग पदार्थ नहीं है।

अभावकी भाति भावमें भी दोषापत्ति- अभावप्रमाणवादी यहां कहता

हे कि अभावको अगर एक मान लिया जाये तो क्या दोष होगा कि जैसे घटेका प्रागभाव सृत्पिण्ड है याने पहिले मिट्टीका लोटा बनता है उसके बाद घटा बनता है तो घटेका सृत्पिण्डमें अभाव है. पहेली अत्रम्यामे अभाव है, तो घटेका प्रागभाव सृत्पिण्ड कहलाया । वह सृत्पिण्ड जब मिट गया तो घटा बन गया । तो प्रागभावके मिटनेसे कार्यकी उत्पत्ति हुई । तो एक कार्य होनेपर प्रागभावका तो अभाव हो गया, फिर दुनियाभरके सारे काम उनम ही हो जायें । जैसे सृत्पिण्डके मिटनेपर घटा बन गया तो अन्य चीज क्यों नहीं बन गयी ? दुनियाकी सारी चीजें बन जाना चाहिए, नयोंकि प्रागभावका अभाव हा गया । एक अभाव माननेपर सारे काम अनादि अनन्त हो जायेंगे और सर्वा-भक्त हो जायेंगे, यह आपत्ति प्राती है इसलिए अभाव नाना मानने चाहिये । इसपर आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि यह बात तो तुम्हारी सत्ताकी एकतामे भी कह सकते हैं । सत्ता तुम एक मानते हो तो जैसे सृत्पिण्डके समयमें सृत्पिण्डकी सत्ता है और सृत्पिण्ड मिट गया तो मिट्टीके लीदिका अभाव हो गया कि नहीं ? तो जब एक सत्ता मिटती तो सारी सत्तायें मिट जायें, सभी चीजोंका अभाव हो जाय । एक अवस्थाका अभाव होनेपर फिर सारी दुनियाका अभाव हो जायगा, क्योंकि सत्ता तो एक ही रहेगा । रहे तो सब कुछ रहे न रहे तो कुछ न रहे । जब एक ही चीज है तो एकमे कुछ रहे कुछ न रहे यह भेद नहीं हो सकता । फिर जो सारा जगत् धूम्य हो जायगा ।

प्रतिबन्धकत्वकी कल्पनासे भी भाव अभावकी अर्थक्रियाकारिताकी अस्तित्वि --अभावप्रमाणवादी यहाँ कहते हैं कि विवक्षित कार्यका विध्वंस होनेपर भी सत्ताका नाश नहीं होता, अन्यथा एक कार्यके होनेपर सत्ता नष्ट हो जाय तो फिर उस समय अन्य पदार्थकी सत्ताका ज्ञान न होना चाहिए । यह बात असङ्गत है, क्योंकि ऐसी बात अभावमें भी कह सकते हैं - किसी एक विशेषरूप कार्यका अभाव हो जाय, तो अभावका अभाव होनेसे भी वहाँ सर्वत्र अभाव न होगा क्योंकि अन्य-अभावमे अभावकी प्रतीतिका अभाव हो जायगा । तो जैसे सत्ता नित्य एकरूप है इसी प्रकार अभाव भी नित्य एकरूप बन बैठेगा । अभाव नामका कोई वस्तु न एक मान कर सिद्ध किया जा सकता है और न अनेक मानकर सिद्ध किया जा सकता है । अभाव कोई वस्तु नहीं है । पदार्थ है और उन पदार्थोंको निरसकर हम नाना उसमे प्रतिपादन किया करते हैं । यह जीवका पदार्थका स्वरूप है, अपने आप हैं, अपने स्वरूपसे हैं, परके स्वरूपसे नहीं हैं, यह आपकी विशेषता है कि आप दूसरे नहीं हैं, यह बात बनानेके लिये कोई अभाव नामका पदार्थ हो और वह सबका अभाव आपमे कर रहा हो यह वान नहीं है । आप स्वरूपत अन्य समस्त पदार्थोंसे अलग हैं यह सत्ता की प्रकृति ही है । यदि ऐसा माना जाय कि सत्ता एक पदार्थ है फिर भी सत्ता जो अवस्था नहीं हो रही है उस अवस्थाको रोक रही है । तो अभाव भी जिन कार्योंकी उत्पत्ति नहीं है उसकी उत्पत्तिमें प्रतिबन्धक है, ऐसा मान- डाला जाय । तो ऐसा

माननेपर यों बिहम्बना बनेगी कि जब सत्ता एक है तो रोके तो सबको रोके और न रोके तो किसीको न रोके । जब अभाव एक है तो प्रतिबन्धक रोके तो सबको रोके और न रोके तो किसीको न रोके ।

भेदवादका आशय—देखो, वस्तुमें तत्त्व तो यह है कि वस्तु अनेक शक्तिरूप है और प्रत्येक शक्तिका कुछ न कुछ प्रत्येक समयमें परिणामन होता है और उसमें परिणामन होता चला जाता है यह वस्तुका स्वभाव ही ऐसा है, उस स्वभावकी दृष्टि के लिये अलगसे अभाव माने, समवाय माने तो व्यवस्था नहीं बन सकती । ये मीमांसक सिद्धान्त वाले अभावको अलग प्रमाण मानते हैं, वह तो मान ही रहे है, उसका तो प्रकरण ही चल रहा है किन्तु पदार्थमें गुण भी अलग है, पदार्थमें पदार्थकी परिणामि भी अलग है पदार्थमें जो सामान्य स्वरूप है वह भी अलग है और जो विशेष स्वरूप है वह भी अलग है । इतना बिखरा हुआ सिद्धान्त है जो समझिये । ब्राह्माद्वैत और मीमांसक सिद्धान्त की रीति—रिवाजमें तो दोनो एकसे हैं लेकिन सिद्धान्तमें अन्तर है । एक तो अभेदवादियोने सब चीजोंको एकमेक माना और दूसरे भेदवादियोने ऐसा धूर धूर किया है एक एक तत्त्वको कि जहाँ एक भी स्वरूप भिन्न नजर आया उसको भट एक पदार्थ अलगसे माल लेंगे । जैसे कहने—सुननेमें आता है ना कि आत्मामें ज्ञान है, ज्ञान मायने जानना और आत्मा मायने जानने वाला । ये दो चीजें अलग होगयी । ऐसा मीमांसक लोग मानते हैं । जरा सा भी स्वरूपका भेद नजर आया, एक शब्दका भी फर्क आया तो भट वे मीमांसक उसको अलगसे पदार्थ मान लेते हैं । यह मीमांसकोंका एक आग्रह है ।

अभेदात्मक वस्तुकी शक्ति और परिणतियोमें सत्ताभेदका अभाव -  
तो अब रहा क्या कि जैसे आत्मा एक द्रव्य अलग है और आत्मामें चैतन्य गुण अलग है तो वह सदा अकेला है और चैतन्यमें जो जाननक्रिया हो रही है वह सब अलग है । और जो एक चैतन्य सामान्य है जिससे हम सब चेतनोंको, सब जीवोंको एक समान निरखते हैं वह सामान्य अलग है और पदार्थका जो विशेष है वह भी अलग है । वह दूसरेमें नहीं है, ऐसा जो विशेष भाव है वह भी अलग है और ये अलग—अलग हैं, किसी दूसरेमें अभाव है ऐसा अभाव एक अलग है । तो ये पदार्थ नाना भेद मानने वाले सिद्धान्तमें जो पार्थक्यकी नीति है वह नीति स्वरूपसे विरुद्ध नीति है । एक ही पदार्थ है और वह ही पदार्थ गुण, कर्म, सामान्यविशेष, समवाय और अभाव सर्वरूप है, अलग—अलग जो चीज हैं उनकी सत्ता स्वीकार करना तो वे भूल गए, पर एक ही सत्तमें गुण कर्म आदिकको अलग—अलग माननेकी उन्होंने ठान ली । कुछ विरुद्ध दशामें उनका मन्तव्य पहुँचता है । एक ही घड़ीको जिसे हम कहते हैं कि यह सफेद है तो घड़ीकी सफेदी क्या घड़ीसे न्यायी है ? लेकिन मीमांसक सिद्धान्त वाले कहते हैं कि घड़ी अलग वस्तु है और घड़ीकी सफेदी अलग वस्तु है । अरे वह सफेदी घड़ीकी ही



इस समयकी विशेषता है, इस प्रकार घड़ी है और घड़ीमें चीकी आदिक सब पदार्थोंका अभाव है तो यह अभाव घड़ीसे कोई अलग चीज है । मीमांसक मानते हैं कि हाँ अभाव अलग चीज है और घड़ीका जो होना है यही अन्य चीजका अभाव है । वह अभाव कोई अलग वस्तु नहीं है ।

अभावकी अव्यवस्था - जब उनसे पूछा गया था कि एक कार्यके मिटनेपर सत्ता सब क्यों नहीं मिट जाती ? तो उनका कुछ ऐसा भी कहना है कि भाई बलवान प्रध्वसका कारण मिलनेपर कार्यकी सत्ता ध्वसकों नहीं रोकती है, अर्थात् कार्य मिटता है और उससे पहिले बलवान विनाश कारण न मिला तो सत्ता ध्वसको रोकती है, याने अभी सत्ता बनी है । इस कारण पहिले यह ज्ञा प्रसङ्ग नहीं आता तो यह तो अभावमें भी कह सकते । बलवान उत्पादक कारणके मिलनेपर अभाव कार्यकी उत्पत्तिको नहीं रोकता । कार्य उत्पन्न होनेसे पहिले धूँकि बलवान उत्पादक कारण का अभाव है इसलिए कार्यकी उत्पत्तिको रोकता है तो इस तरह एक अभाव मानने पर भी पहिले कार्य उत्पन्न न होगा । इससे एक ही अभाव मानो फिर तो कार्य अनादि हो जायगा । प्रागभावका अभाव हो तो सारे कार्य हा गए, उससे पहिले सारे कार्य हो बैठेंगे, इस प्रकार अभाव एक मानो तो नहीं बनता नाना मानो तो नहीं बनता ।

स्वरूपमत्त्वसे सकल व्यवस्था - जितने जा पदार्थ हैं, वे हैं, अनन्त ज वद्रव्य हैं, खूब परख लो, सभी जीवोंमें उनका अपना-अपना परिणामन बराबर चल रहा है या नहीं ? तो वे अनन्तानन्त जीव हैं, अनन्तानन्त पुद्गल हैं, सभी अपनी-अपनी सत्तामें हैं, सभी अपना-अपना परिणामन कर रहे हैं । एक धर्म द्रव्य है जो जीव पुद्गलकी गतिमें सहायक है, एक अधर्म द्रव्य है जो जीव पुद्गलके ठहरानेमें सहायक है, एक आकाश द्रव्य है जहाँ समस्त द्रव्य अवगाहना पाते हैं और असख्यात कालद्रव्य हैं जिनके निमित्तसे समस्त पदार्थोंका परिणामन हो रहा है । यो अनन्तानन्त सत् हैं और उन प्रत्येकमें समस्त अन्य पदार्थोंका अभाव है । मैं जीव हूँ, मैं हूँ, मैं हूँ, तभी तो हो सकता हूँ, जब मुझमें अन्य पदार्थोंका अभाव हो । मैं मैं ही हूँ, अन्य पदार्थ मैं हूँ तो फिर मैं क्या रहा ? मैं हूँ, यह सत्ता इसी आधारपर रहती है कि अन्य पदार्थ मैं न बन जाऊँ । मैं तो अन्य पदार्थ नहीं हूँ यह व्यवस्था मेरी सत्ताके ही कारण है । कोई अभाव नामक प्रमेय अलग हो, कोई अभाव अलग फैला हुआ हो और वह व्यवस्था करता हो कि किसी अन्य चीजमें कोई अन्य चीज मिल न बैठे, ऐसी बात नहीं है । अभाव प्रमेय कोई अलग नहीं है । जब अभाव प्रमेय कोई अलग नहीं है तो अभावका ज्ञान करने वाला प्रमाण भी कोई अलग नहीं है ।

प्रागभावाकी पूर्वपर्यायरूपता प्रागभाव नुच्छाभावरूप नहीं सिद्ध होता, किन्तु अन्यके अभावरूप है । देखो प्रागभाव उमें कहते हैं कि जिसका अभाव होनेपर,

नियममें कार्य उत्पन्न ही। जैसे घटका प्रागभाव शृत्पिण्ड है, उस शृत्पिण्डसे घटा बनता है। घटा बननेमें पहिनेकी जो पर्याय है, जो मिट्टी द्रव्य है, उस हीका नाम प्रागभाव है, शुद्ध स्वभावरूप नहीं। कुछ न होना इसका नाम अभाव नहीं है। यदि शुद्ध स्वभावरूप अभाव मानोगे तो जैसे गायके दो सींग दायें और बायें एक साथ उत्पन्न होते हैं ताँ एक साथ उत्पन्न होने वाली उन दोनों सींगोका उपादान एक ही बँठगा क्योंकि प्रागभाव तो दोनोका एक ही रूप है। यदि यह न हो कि जिस समय जिस जिस जगह प्रागभावका अभाव है वही उत्पन्न होता है तो यह कहना भी संयुक्त है, क्योंकि यही ही नियम नहीं बनता कि यह दायें सींगका प्रागभाव है और यह बायें सींगका प्रागभाव है। इनमें अभाव कोई अलग प्रमाण नहीं है। कोई एक घटका प्रमाण हो, अभाव हो, वह चीज ही न हो, और फिर वह अभाव वाली चीज दुनियाकी व्यवस्था बनीती हो यह बात सम्भव नहीं है। प्रत्येक पदार्थ है, अपने स्वरूपमें ही परके स्वरूपमें नहीं है, यह इसमें ही विशेषता है।

प्रागभाव और प्रध्वसाभावकी पूर्वोत्तरपर्यायरूपता—ज्ञान उसका हुआ करता है जो ही। मत्का ही ज्ञान हुआ करता है, जो कुछ है ही नहीं न था, न होगा, प्रसन्नता कोई स्वरूप ही नहीं ऐसे प्रसन्नता बोध ही ही नहीं सकता। हम किसी भी शब्दको जाननेके समयमें जो अभावकी अनेक बातें जाना करते हैं वे कोरी अभावकी बातें नहीं हैं किन्तु किसी पदार्थमें सद्भावकी बातें हैं। जैसे प्रागभावमें उत्तर पर्यायका अभाव पूर्व पर्यायके सद्भावका रूप होता है। इसी प्रकार प्रध्वसाभावमें पूर्वपर्यायका अभाव पर पर्यायका रूप होता है। जैसे घटा फूट गया, उसकी अपरिधा बन गयी तो घटेका शब्द कहलाया और अपरिधाका उत्पाद कहलाया। तो यहाँ घटेका अभाव क्या कोई शब्द बन वे ? अपरिधा ही जानेका ही नाम घटेका मिट जाना कहलाता है। इस प्रकार अभाव काल (अपरिधा) के सद्भावका रूप हुआ। प्रध्वसाभाव कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है किन्तु यह उत्तरपर्यायके अभावस्वरूप ही है। प्रध्वसाभाव उसे है कि जिसके होनेपर नियमसे कार्यका विनाश हो। तो कपालके होनेपर ही घट विनाश होता है। अतएव उत्तर पर्यायका नाम पूर्व पर्यायका प्रध्वस करना होना अभाव अन्वय ही नहीं है किन्तु किसीके सद्भाव रूप है।

शुद्धाभावाके प्रति भाष्यप्रयोगकी असंभवता—यदि अभाव अस्तित्व में, स्वभावस्वरूप ही, कुछ भी न हो तो प्रध्वसन करनेके लिए घट मिटानेके लिए फिर जादिकता स्थापित करना व्यर्थ ही जायगा। जो नहीं है उसपर हीन अभावका प्रवृत्त आकाशमें भारनेके लिए माठी नहीं बसाया करना। यद्यपि आकाश अस्तित्व का पिण्डरूप न होनेसे हम दृष्टान्तमें समझ लो कि कुछ नहीं है, तो जैसे कोई दूरी मारनेके लिए जाती नहीं उदात्त काला हीनकार शुद्धाभाव करनेके लिए जा न सकेगा। घटेको मिटा देना शुद्धाभावाका ही, अभाव नाम यदि अभाव है अन्वय ही नहीं कोई अज्ञान ही कर सकता।

घट और विनाशके सम्बन्धके विकल्प—अथवा यह ही बतावो कि किसी ने मुदगर मारकर घटका अभाव कर दिया याने घट मिट गया, फूट गया तो घट आदिकका जो वह अभाव है जिसे मुदगरने बनाया है वह घटका अभाव घटसे भिन्न है या अभिन्न, घटका विनाश घटसे अलग चीज है या घटरूप ही है ? यदि कहो कि घट से अलग चीज है तो फिर घट तो नहीं मिटा कहलाया यदि कहो कि विनाशके सम्बन्ध से विनष्ट हुआ कहलाता है तो विनाश और विनाशवानमे भी कोई सम्बन्ध बताना चाहिए। उसमे सम्बन्ध क्या तादात्म्यरूप है या तदुत्पत्तिरूप है या विशेष्यविशेषणभाव रूप है याने तादात्म्यरूप होनेसे विनाशवान है या विनाशवानसे विनाशकी उत्पत्ति हुई, या विशेषण विशेष्य वाला हुआ। तादात्म्य लक्षण तो नहीं बनता क्योंकि घट घटके विनाशका कारण नहीं है। घटके विनाशका कारण तो मुदगर डडा आदिकका प्रहार है। यदि कहो कि दोनोंके निमित्तसे घटका अभाव हुआ तो जैसे घटके फूरनेपर मुदगर ज्योका त्यो रहता है बता सकते हैं कि देखो इस मुदगरने घटको फोडा, सो निमित्त जब दोनो है तो निमित्तका सद्भाव है तो घटका भी सद्भाव होना पडेगा। यदि कहो घट उपादान कारण है तो यह अभाव भावान्तरके स्वभावरूप है यह सिद्ध हो गया।

वस्तुके लक्षणका दिग्दर्शन—यत् वस्तुका लक्षण भी विदित होता चला जा रहा है। वस्तु उत्पादव्ययघ्नौष्य युक्त होते हैं। तत्त्वार्थयूत्रमे सभी लोग पढ़ते हैं 'उत्पादव्ययघ्नौष्ययुक्त सत्'। उत्पाद मायने उत्पन्न होना, व्यय मायने विनाश होना घ्नौष्य मायने बना रहना, इन तीन घर्मोंसे युक्त प्रत्येक सत् है। सत् कहते ही उसे है जिसमे उत्पाद व्यय और घ्नौष्य ये तीनों तत्त्व सदा पाये जायें। ये तीनों अलग अलग बातें हैं, पर इन्हे कोई अलग-अलग बताना सकेगा क्या कि उत्पाद यह पडा है, व्यय यह पडा है और घ्नौष्य यह पडा है ? अच्छा यह बतावो कि घटका व्यय क्या चीज है और कपालका उत्पाद क्या चीज है ? क्या ये कोई अलग-अलग चीजें हैं ? अरे कपालके गत्पन्न होनेका ही नाम घटका व्यय है।

उत्पादव्ययकी एकपर्यायरूपताका दृष्टान्त—जैसे कोई आज मनुष्य है, मनुष्य मरकर देव बन गया, तो मनुष्यका तो अभाव हुआ और देवका उत्पाद हुआ तो यह बतलावो कि पहिले मनुष्यका अभाव होगा या देवका उत्पाद होगा ? अरे मनुष्यके अभावका ही नाम देवका उत्पाद है। मनुष्यका अभाव अलग चीज हो और देवका उत्पाद अलग चीज हो ऐसा नहीं है। यदि कहो कि मनुष्यका अभाव पहिले हुआ तो फिर देवका उत्पाद कहाँ रहा ? और यदि यह कहो कि पहिले देवका उत्पाद हुआ तो फिर मनुष्यका अभाव अभी कहाँ हुआ ? भाई ! मनुष्यका अभाव और देव देवका उत्पाद दोनो एक साथ हुए। एक साथ भी नहीं बल्कि मनुष्यके अभावका ही नाम देवका उत्पाद हुआ। जैसे जो नुद्धिमान लोग होने हैं वे किसी अच्छे रोजिगारपर पहिले अधिकार जमा लेते हैं फिर पुराने रोजिगारको छोडते हैं, इसलिए फि कही

ऐसा न हो कि इस रोजिगारसे भी जायें और उससे भी जायें । ऐसे ही कोई यह जवाब अगर दे कि पहिले देव बना पीछे मनुष्य मरा, तो इसका अर्थ तो यह है कि जब देव बना तो उससे पहिले वह मनुष्य था वह अभी मरा ही नहीं । तो देवके उत्पाद का ही नाम मनुष्यका अभाव है ।

अभावकी वस्त्वन्तरसद्भावरूपताका समर्थन— अथवा जैसे यह अगुली अभी सीधी है तो अब इसे टेढ़ी कर दिया, तो यह बताओ कि पहिले सीधेपन का अभाव हुआ या टेढ़ेपनका उत्पाद हुआ ? अरे सीधेपनका अभाव ही टेढ़ेपनका उत्पाद है और टेढ़ेपनके उत्पादका नाम ही सीधेपनका अभाव है । ये उत्पाद और व्यय उस तरहसे भी नहीं चल रहे हैं जैसे कि दो बैल एक साथ चलते रहते हैं पर ये दोनों एक ही चीज हैं । अभी जो पर्याय है उस दृष्टिसे उसका उद्भाव कहा जाता है और वह पर्याय न रही तो अब उसका विनाश कहा जाता है । तो प्रध्वसा किसी पर्यायके सद्भाव रूप ही हुआ करता है और कुछ वस्तु है अलगमे । अभाव अन्य वस्तुके सद्भावरूप हुआ करता है ।

विधिमै प्रतिषेधकी प्रतिष्ठा— जैसे लोग कहते कि मोह छोड़ो और ज्ञान पैदा करो । तो मोह छोड़ना और क्या चीज है ? ज्ञान सही होनेका ही नाम छोड़ना है । जिसे लोग कहते है माह किसीसे प्रेम किया, स्नेह किया, तो लोग कहते कि इसने मोह किया, तो मोह इसका नाम क्या है ? अरे स्नेह करनेका नाम मोह नहीं है, वह तो राग है । मोह नाम है अज्ञानका । पर वस्तुमे अपनेको जुदा न समझ सके इसका नाम मोह है तो पहिले मोह मिटा लो पीछे ज्ञान करो, ऐसा है क्या ? अरे सच्चा ज्ञान बने उसीका नाम मोहका विनाश । सही ज्ञान बने तो मोह अपने आप मिट जायगा । तो कुछ हित मार्गके लिए यह उपदेश दें कि सही ज्ञान उत्पन्न करो । सही ज्ञान बने तो मोह अपने आप मिट जायगा । अभाव तो करने की चीज नहीं है, करने की चीज तो कोई विधि ही है, "न" करने की बात नहीं होती, "हां" करने की बात होती है । जैसे अगुली को कहते हैं टेढ़ी करो, ऐसा कोई नहीं बोलता कि अगुली की सीध मिटा दो । टेढ़ी करनेमें अगुलीकी सीध मिट जाती है मगर सीध मिटा दो ऐसा प्रयोग कोई नहीं करता टेढ़ी करें तो उस विधिमै उसका अभाव हो ही जायगा ।

कर्तव्यमे विधिरूपता कुछ परेशानी तो इसी बातकी हीं रही है वे चाहते हैं मोहको नष्ट कर दूँ, और मोहको नष्ट करनेके लिए यत्र तत्र पूछते हैं, अनेक उपाय करते हैं, मोह छोड़नेकी दृष्टि बनाते हैं पर ऐसा प्रयत्न नहीं कर लेने कि मय्यज्ञान उत्पन्न करें । सभ्यज्ञान उत्पन्न करनेकी धुनि बनायें तो उसमे हमका सफलता मिलेगी, क्योंकि करनेकी कोई चीज तो नामने आये । हमें करना क्या है ? हमें जैसी दस्तु है वैसा सही ज्ञान करना है, तो इसमे करनेकी कुछ बात तो मिली, अर्थात् तो है । हम उपयोग बनायें प्रयत्न करें तो हम सही ज्ञान करलेंगे, पर मोह छोड़ो, राग छोड़ो,

इसमें हम धन्य हीन या उपाय बनाने में जाना हुआ रहनेका उपाय का तो राग छूट जायगा । हम जो पदार्थ जैसा है उगवा मात्र उनका ही जानना रह जावे यह ऐसा है, यह ऐसा है, राग छूट जायगा राग छोड़नेका प्रत्यक्ष करने वाले पुरुष भी अपने उपाय को गिनुद्ध रूपनेका पलन करने है । यहाँ राग छूटना है । या प्रध्वसाभाव किसीक गन्दावरूप हुआ करना है इगनिए प्रमत् नहीं है ।

प्रकरणकी आधा ज्ञान स्वपरव्यवसायात्मक ज्ञान---:म प्रथमे सर्व-  
न्यम प्रमाणका स्वरूप बनाना गया है । रागका प्रमाण करने है और जानने में यह ज्ञान प्रमाण है जो अपने भी निर्णय रहे और परका भी निर्णय रहे । जैसे धार कोई भी चीज जानने है जैसे अपने जाना कि यह पुष्पक है तो आपको वहाँ दोहा जान हो रहे है । दोनों जगह दृष्टता या रही है यह पुष्पक है, यह पुष्पक ही है । पुष्पकके बारेमें भी आपके दृष्टता है और पुष्पकका जो ज्ञान किदा है वह ज्ञान भी नहीं है ऐसा अपने जानमें भी दृष्टता या रही है । कोई पुरुष पदार्थमें तो दृष्टता रहे कि यह चीज ही है और अपने बारेमें यह सोचे कि मैंने जो चीजों जाना यह ज्ञान हमारा मरी है कि नहीं ? तो वास्तव पदार्थोंक राधमें तो दृष्टता हो और उम बोधमें मन्देह है, कि मेरा यह ज्ञान नहीं है प्रयत्न नहीं है, तो वास्तव पदार्थोंकी दृष्टता भी नहीं रह सकनी । वास्तव पदार्थका हमें पूरा निश्चय है तो तभी है जब हमें अपने ज्ञानका भी पूरा निश्चय है कि जो यह ज्ञान मैंने जाना वह ज्ञान पूर्ण नहीं है । तो जानमें ये दो कलायें होनी हैं, अपने आपका पूरा निश्चय रमना और पदार्थोंका भी ।

आत्मधन स्वपरव्यवसायात्मक ज्ञानमें लक्षित ज्ञानस्वरूप हम आप हैं, यही ज्ञान हम आपका धन है, अन्य कोई हम आपका धन नहीं है । ज्ञानको छोड़कर अन्य वस्तुको अपना मानना यह पाप है, आपत्ति है और जीवकी चरवादीका कारण है । एक तो धन है, कमाई है उपकार कर रहे है यह बात अलग है, पर धन वास्तव में मेरे लिए है ऐसा मानना महापाप है । इसे मिथ्यात्व कहते हैं । धन तो आत्माका ज्ञान है । यही वैभव आत्माका शुद्ध वैभव है जो सदा साथ निभायेगा और शान्ति प्रदान करेगा । उस धनकी तो हम कुछ मुय न ले और जो बिल्कुल भिन्न है, पररूप है, अशान्तिका ही कारण है उम भिन्न पुद्गल वैभवका हम निरन्तर ब्याल बनाने रहे, यह ही तो मरारके मोहकी विडम्बना है ।

प्रध्वसाभावको भावरूप न माननेपर प्रध्वस और पदार्थमें सम्बन्धकी भी असिद्धि---प्रध्वसाभाव भी अन्य सद्भावरूप हुआ करता है । प्रध्वसाभाव यदि कोई अलग स्वतन्त्र चीज है तो यह पूछा जा रहा है कि जैसे सुदगर मारकर घटका अभाव किया गया तो वह अभाव घटसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो घटका क्या गया ? बिनाका हुआ तो होने दो । घट तो बिनाशसे न्यारा है । बिनाश हुआ

नो होने दो । घट तो विनाशमे न्यारा है । घट तो ज्योका त्यो मालूम होना चाहिए । यदि कहो कि नहीं घटका और विनाशका सम्बन्ध है तो कौन मा सम्बन्ध है ? यदि विशेषेण विशेष्य भावस्वरूप कहोगे तो यह बिल्कुल असङ्ग है । विनाश और घट इनमें विशेषण कौन है ? यदि कहो कि अन्य सम्बन्धको मान करके हम विशेषण विशेष्य भाव मान लेंगे तो वह अन्य सम्बन्ध क्या है ? कुछ भी नहीं बनता । इसलिए मुद्गर आदिक व्यापारसे घटका अभाव घटसे भिन्न बन गया । यदि कहो कि वह घट से अभिन्न है विनाश तो घट मिटा, उसका जो विनाश है वह घटसे यदि अभिन्न है तो विनाश किया गया इसका अर्थ है कि घट ही किया गया, क्योंकि घट और विनाश में तुमने अभेद मान लिया, मुद्गर आदिकने क्या किया ? इससे यह सिद्ध हुआ कि प्रध्वसाभावको यदि अन्य पदार्थोंके स्वभावरूप न मानोगे तो उसको सिद्धि ही नहीं हो सकती । पदार्थ है, प्रति समय परिणामता रहता है । वही बात निरन्तर जावो, कोई भी पदार्थ परिणामे मिना रह ही नहीं सकता, परिणामे बिना वह सत् ही नहीं हो सकता, नवीन पर्याय होती और पुरानी पर्याय विनीन होनी है । प्रवसाभाव कोई मन्वगत बात नहीं है किन्तु नवीन पर्यायके सङ्कावका ही नाम पहिली पर्यायका प्रध्वस है ।

किन्ती भी परिणतिक प्रध्वस होनेपर भविष्यमे सदैव अभाव अत्र यह, अभाव प्रमाणवादी एक शङ्का रख रहा है जैन शासनवादियोंके प्रति कि हे जैन लोगो ! तुम यह मानते हो कि प्रध्वसा उत्तर पर्यायरूप हुआ करता है । जैसे घटेका विनाश स्वपरियोंके सङ्कावरूप है मनुष्य देपर्यायका विनाश वपर्यायके सङ्कावरूप है, तो घटका जैसे अभाव हुआ, अर्थान् स्वपरिया उत्पन्न हुई तो स्वपरिया जब उत्पन्न हुई तो उनके उत्पन्न होनेके समयमे ही घटका प्रध्वस हो गया कि नहीं हो गया तोसा मानते हो हो तुम, तो घटका प्रध्वस कब हुआ ? जब स्वपरिया उत्पन्न हुई । स्वपरिया तो उत्पन्न हो जायेंगी, अब उस वादमे अगले समयमे घटका प्रध्वस तो नहीं रहा तब घट उत्पन्न हो जाना चाहिए । यह भी बात अशुक्त है । आचार्यदेव समाधान करते है कि देखो कार्य तो उपादान कारणका मर्दन करता है पर कारण कार्यका उपमर्दन नहीं करता, अर्थात् कार्य होता है तो अपने उपादान कारणका मर्दन करता है अर्थात् उत्तर पर्यायका कार्य पूर्व पर्यायका विनाश करते हुए होता है, पर कारण कार्यका विनाश करते हुए नहीं माना गया है अर्थात् एक बार प्रध्वस होनेके बाद फिर उत्तर पर्याय सङ्कावरूप उन प्रध्वसता अभाव होकर वही चीज फिर वा जाय, यह नहीं हुआ करता है, ऐसे ही मनुमे उपादान उपादेयका भाव है । अभाव सङ्कावरूप है, सिद्धात् यह रखा जा रहा है । उत्तरो मी बात यहाँ निन्दनीय नहीं है और इसीने पशुस्वरूप बना हुआ है ।

भाव व अभावके ज्ञानका प्रभाव- भाव अभावका यह मर्म कोई न जान

मनुष्य तो वस्तुका ज्ञान ही उभर नहीं आती ही सकता । और वस्तुके ज्ञान बिना मोक्ष  
 गिट नहीं सकता । प्रारंभिक मोक्षने लोग कि मोक्ष गिटानेकी यह बड़ी कठिन दशा  
 बनाई जा रही है, ममभवे नहीं आ रही है, यह जो प्रकृत चल रहा है क्या यह  
 पूरी तरह ममभवे न धार्ये तो मोक्ष न गिटेगा ? मोक्ष काट्टा प्रारंभिक मनमें ला  
 सकने हैं । तो बात यह है कि जो वस्तुन यद्वी किया जा रहा है नती वस्तुन क्षिरिका  
 धार्ये प्राण ज्ञान न करे, पर उभ वस्तुनम जो धान बनाई गई है उभ स्वरूपका दहन  
 यदि नहीं हुआ तो मोक्ष नहीं गिट सकता । जैसे प्रारंभिक वस्तुनमोक्ष गिटानेमें कर्मों  
 के धार्येका बहुत विशेष प्रतिपादा है किम श्रेणीमें करने समय क्या धार्ये होना है, कैसे  
 कैसे भाव धार्ये हैं बहुतन कर्मोंकी किम तरह निर्जरा होती है, कावर्ण्य वस्तुनम  
 प्रारंभिकमें कैसे रह जाती है, कैसे उनका अनुभाग उभ योग होना है, यहाँ पर कर्मों  
 गुण श्रेणी निर्जरा होती है ये सब बातें ज्ञान द्वारा जरा कठिन है और अनेक मुनि  
 एम भी हैं कि उन वाचोंका विशेष ज्ञान नहीं किया, करणानुयोगके ऐसे विकट  
 धार्येका किम मुनिगा। अद्ययम नती किया गया ऐन मुनि मोक्ष नहीं आ सकने ? ये  
 मुनि भी मोक्ष जाते हैं, गाह उठोत गुणश्रेणी निर्जराका धार्ये न्यापनाका धार्येयन  
 नहीं किया लेकिन जो ज्ञान उस वस्तुनम धार्येका यद्वी कि उभ दत्त तरहमें धार्ये  
 है, कर्मोंकी निर्जरा जानी है यह बात दुष्ट बिना ये कौश नहीं जाने कर्मोंकी निर्जरा  
 के लिए परिणामोंकी निर्जराका धार्येयता है । कर्म कैसे गिरते हैं, इस समय  
 कैसे कर्म उदयमें हैं सब धार्ये किमने धार्ये उदयमें रह जायेंगे, कैसे निर्जरा हुआ करनी  
 है उन कर्मोंके तन्त्रधकी बात कोई न भी जाने, पर धार्येका धार्ये कोई न भी जाने  
 तो इनमें धार्येका कोई धार्ये नहीं है, परन्तु धार्येमें ज्ञान और धार्येका धार्ये  
 धार्येके जिसके अनुसार कर्मोंकी निर्जरा हुआ करनी है ।

वस्तुके बोधसे कल्याण—अनेक मुनि ऐसे हुए हैं जो बहुज्ञान बिना भी मोक्ष  
 गये हैं । जैसे धार्येभूति मुनि हुए हैं गुणसे सिद्धा दिया था मा धार्ये मा तुष । जिसका  
 धार्ये है मत राग करा मत द्वेष करो । इन मन्त्रोंके इन मुनिराजने सूब रट लिया है  
 मन्त्रको धार्येते धार्येते थोडा रसलिप्त हो गए तो माध तुष रह गया, बोधके अक्षर  
 धार्ये गए । उन्हें इनका बोध जरूर रहा कि माधके धार्येने है उद्वकी दाल और तुषके  
 धार्येने है धार्येका । इस धार्येको सभी लोग जानते थे । तो वह मन्त्र तो रट लिया था  
 पर उस मन्त्रका रहस्य न जानते थे, उसका तात्पर्य क्या है इसका उन्हें पता न था ।  
 तो एक बार जब कि वह विहार कर रहे थे रास्तेमें देखा कि एक महिला उद्वकी  
 दाल धार्ये रही थी, धार्येका अलग कर रही थी और दाल सफेद सफेद अलग कर रही  
 थी । उस दृश्यको देखकर उन मुनिराजके अन्तरद्वारें यह प्रतिषेध जगा कि देखो—ये  
 दाल और धार्येका कैसे अलग अलग चीजें हैं जैसे उद्वकी दातमें यह दाल अलग है  
 और धार्येका अलग है इसी प्रकार यह शरीर इस भुक्त उद्वन धार्येसे अलग है । ऐसी  
 दृष्टि धार्ये, और ऐसी दृष्टि जगनेपर यहाँ ही उपयोग रहा, वह धार्येके परिणामोंके

प्रत्यन्त 'निर्मल' करके अनन्त कर्मोंकी निर्जरा कर गया। नां वह कर्मोंको निर्जरा करणानुयोग शास्त्रमे हुई।

**ज्ञानार्जनकी उपयोगिता**—जिसे बहुत बहुत ज्ञान भी नहीं है, उत्कण्ठा, प्रपकपर्ण, अरवनी आदि कर्म सिद्धान्तकी सूक्ष्म बातोंका अव्ययन न भो हो लेकिन ज्ञान और वैराग्यका परिणाम यथार्थ रहे तो कर्म निर्जरा हो ही जाती है, इसी प्रकार चाहे इस अभावकी, वस्तुके स्वभावकी जो यह कथनी चन रही है, यह कथनी चाहे हम रूपमे ज्ञात न हो लेकिन पदार्थ जैसा परिपूर्ण सत् है वैसा परिपूर्ण सत् पदार्थके जाने विना मोह नहीं हट सकता, न मुक्ति प्राप्ति हो सकती है, तब फिर कोई कहे कि जब होना होगा वस्तुस्वरूपका ज्ञान तो हो जायगा, हम इतनी कठिन चर्चाओंमे क्यों पड़ें और अव्ययनका कष्ट क्यों करें ? तो यद्यपि ऐसे विरने ही मनुष्य हुए हैं जो अव्ययन किये विना, परिश्रम किए विना शास्त्रोंकी बात समझे विना उन्हें ज्ञान हुआ है और उनका उद्धार हुआ है लेकिन जैसे किसी अंधे पुरुषको रास्तेमे चलते हुए किसी पत्थरसे ठोकर लग जाय, उस पत्थरको खोद देनेपर उससे बहुत सा धन प्राप्त हो जाय तो यह नियम तो नहीं बद गया कि अन्धे पुरुषका ठोकर लगनेसे धन प्राप्त होना है ? कोई पुरुष अंधोमे पट्टी बाँधकर अन्धासा बनकर चने और जो पहिलेसे ही पत्थर गाड़ दिया था उसमे टोकर मारदे और धनकी प्राप्ति हो जाय, ऐसी बात ना नहीं है, हाँ भाग्य अच्छा है, उदय अनुकूल है तो कभी इस तरहसे भी धनकी प्राप्ति हो जाती है। तो इस मोहको मिटानेके लिए हम आपको सत्यज्ञानका अर्जन करके, वस्तु स्वरूप की यथार्थ जानकारी करके इस मोहका परित्याग करें।

**इतरसकलविविक्त अन्तस्तत्त्वके परिचयमे सम्यग्ज्ञानकी सम्पन्नता**—सम्यग्ज्ञान यही है कि अपने आपका ऐसा अनुभवन बने कि मैं सर्व पदार्थोंसे जुदा हूँ, मैं स्वयं अपने सत्त्वके कारण अन्य सर्व परपदार्थोंसे भिन्न हूँ। मेरेमे जितनी पर्यायें उत्पन्न होती ये वे परस्परमे जुदी जुदी हैं, क्योंकि एकके बाद एक पर्याय होती है। इस जुदापनेमे भी कोई दूसरा क्या कार्य करता रहता है ? किन्तु उस भत्त्वका ही ऐसा स्वरूप है कि एक पर्यायमे दूसरी पर्यायका अभाव है। वस यही भाव अभावरूप मे तीन भागोंमे बँटा है—प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव और इतरेतराभाव। प्रागभाव तो नाम है उत्तर पर्यायका पहिली पर्यायमे अभाव, और प्रवृत्ताभाव नाम है पूर्वपर्यायका उत्तर पर्यायमें अभाव और इतरेतराभाव है एकका दूसरेमें अभाव। अभावोंका मर्म जानकर यह निर्णय करें कि अभाव माक्षभावरूप है। मैं सबसे भिन्न हूँ ऐसा अपने आत्म तत्त्वका परिज्ञान करना यह मोह मिटानेका सचा उपाय है और मोह मिटा कि पान्ति और आनन्द अपने साथ ही है, क्योंकि आत्मा आनन्दस्वरूप वाला है। आनन्द कहीं बाहरमे नहीं आता किन्तु आनन्दमे बाधक जो विकारभाव है वे हटें तो वह आनन्द तो अपने आपमे सर्वथा विद्यमान है।



प्रध्वस और उत्पादके कारणभेदका पक्ष—अब यहाँ अभावप्रमाणवादी कह रहे हैं कि मृत्पिण्डका प्रध्वस होनेपर जो कपालोका उत्पाद हुआ है वहाँ कपालों नाम ही घटका अभाव नहीं है, अभाव कपालोसे भिन्न है। इसका कारण यह है कि कपालकी निष्पत्ति भिन्न कारणोंसे हुई है। इसका स्पष्टीकरण यह है घटके अवयवों का वियोग होनेमे जो सयोगका विनाश हुआ इससे उपादान घटका विनाश हुआ याने अभाव हुआ। यह अवयवोंका विभाजन अवयवोंकी क्रियाकी चलन कुलनकी उत्पत्ति से हुआ है। इस क्रियाकी उत्पत्ति बलवान पुरुषके द्वारा प्रेरित मुदगरादिकके अभिघातसे हुई है। इस प्रकार घटके प्रध्वसका कारण तो अवयवोंके सयोगका विनाश है और कपालोंके (खपरियोके) उत्पादका कारण कपालोंके स्वल्प रचने वाले कतिपय परमाणुओंका सयोग विशेष है। यो खपरियोका उत्पादक कारण भिन्न है और घटाभावका उत्पादक कारण भिन्न है। अतः कपालोसे अभाव अर्थात्तर है याने अभाव भिन्न पदार्थ है।

प्रध्वस और उत्पादके कारणभेदकी मीमासा—भिन्न कारणप्रभवताका हेतु देकर अभावको भिन्न पदार्थ माननेकी शक्यता निराकरण प्रतीतिके बलपर ही हो जाता है। घटके विनाशका प्रकार और कारण जुदा हो और कपालोंके उत्पादका प्रकार और कारण जुदा हो ऐसी किसीकी भी प्रतीति नहीं होती। जो प्रक्रिया कपालके उत्पाद और घटके विनाशकी बताई गई है उसमे एक ही बात हुई। बलवान पुरुषके द्वारा प्रेरित मुदगरादिके व्यापारसे घटाकाररहित कपालाकार सूत द्रव्यकी उत्पत्ति हुई है। लोकोको जो सही सुगम प्रतीति होती है उसका अपलाप करके शब्दशास्त्रके पाण्डित्यका प्रयोग करनेमे कोई हित नहीं है। घटका अभाव और कपालका सद्भाव एक ही समयमे हुआ है और उस ही समयका जो परिणामन है वही घटका अभाव कहलाता है और वही कपालका उत्पाद है।

अभावज्ञानका प्रत्यक्षादिक प्रमाणीमे अन्तर्भावका उपसंहार - अभाव भावम्बभाव माना जाय तब ही प्रात्रभाव आदि अभावोंका प्रतिपादन बन सकता है। जैसे यह कहा कि दूधमे दही आदिक नहीं है तो यहाँ दधि आदिकसे रहित दूध ही तो उत्तर पर्यायके अभावरूपमें प्रत्यक्षमे जाना जा रहा है। वहीमें दूध नहीं है यह कहनेपर दुग्धत्तरहित दही ही तो पूर्वपर्यायके अभावरूपमे प्रत्यक्षसे जाना जा रहा है। अरमे पट नहीं है यह कहनेपर पटसे व्यावृत्त घट ही तो इतरैतएभावकेरूपमें प्रत्यक्षसे जा रहा है। जब उन पदार्थोंका अनुमानआदिसे ज्ञान होता है तब वहाँ प्रात्रभाव आदिक अवस्वरूपमे अनुमान आदिक प्रमाणसे जाने जाते हैं। न तो अभावनामक कोई तत्त्व स्वतंत्र प्रमेय है और न उसका ज्ञापक कोई अभाव प्रमाण है। अभाव प्रमाणका प्रत्यक्ष अनुमानआदिक प्रमाणोमे ही अन्तर्भाव ही जाता है। इस प्रकार यह निर्णय हुआ कि प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्षके ही भेदसे ही दो प्रकारका है।

# परीक्षासूत्रप्रवचन

[ नवम भाग ]



प्रवक्ता

(अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी  
'सहजानन्द' जी महाराज)



आत्माकी विभवसम्पन्नतामे गौरव - प्रत्येक आत्मा अपने आपको अनुपम वैभव सम्पन्न बनानेकी इच्छा रखता है। यह सभीकी इच्छा है कि मैं अनुपम वैभव सम्पन्न रहूँ किन्तु अपने आपमे समये हुए सहज ज्ञानानन्द स्वरूपकी मुझ नहीं है अतएव बाहरमे वैभवकी खोजकर रहे है प्राणी ये पदार्थ जो जड़ है, पौद्गलिक हैं मड़ने गलने वाले हैं जिनमे हमारा कोई सम्बन्ध नहीं. स्वरूप भी न्यारा है, हर एक दिशा विपरीत है. ऐसे इन विपरीत विभावोंमे शान्तिकी आशा करते हुए ये मोही प्राणी बाहर ही बाहर भटक रहे हैं। जब काल लब्धि होती अथवा जब उस ज्ञानका जागरण होता है तब ही यह आत्मा पहिचान मकता है कि मेरा सर्वस्व वैभव मेरेमे ही सम्पूर्ण है। मे मे एक सत् हूँ, ज्ञानस्वरूप हूँ, स्वयं आनन्द भावको लिए हुए हूँ। मैं देहसे भी निराला हूँ गमस्त भ्रष्टोंमे भी निराला अभूर्त आकाशवन निर्लेप ज्ञानज्योति हूँ।

आत्मविभटपर विश्वास न होनेका कारण—आत्माके ज्ञानानन्द स्वरूपपर प्रतियोगी विश्वास एकदम यो नहीं बैठ पाता कि शरीरका सम्बन्ध बना आ रहा है। और इस सम्बन्धको दूर आत्माने अपने आपको ऐसा समर्पित कर दिया है, इन बाह्य पदार्थोंमे अपना उपयोग जमा लिया है कि इसे धुया तृपा आदिक अनेक वेदनाएँ सता रही है, लोग तो यो कह भी बैठते है कि क्या धर्म करे, पहिले तो यहाँ भूखका सवाल है, शारीरिक वेदनाओंका सवाल है, वही परेगानियो नही मिटती है तो हम धर्म क्या करे ? इन कारणोंमे आत्मा स्वयं आनन्द स्वरूप है इस बातपर विश्वास नहीं जमता। लेकिन यह तो शक्यतायो कि आत्मा यदि ज्ञानानन्द स्वरूप न होता तो इन पदार्थोंका मिलनेपर भी, भोजन वरत आदिक उष्ट समसगम मिलनेपर भी उसे आनन्द कहाँने पाता ? कोई प्यान्टिकका पुतला आदमीकी तरह उताकर रग दो करे घुल्ले भौटनो व दोष तो क्या वह उसे आनन्द ज्ञान तबेगा ? नहीं मग मकेगा। वो हक

माप जब स्वयं आनन्दस्वभावी है तभी उन परपदार्थोंके प्रसङ्गमें भी आनन्द पाते हैं । मेरेमें आनन्द गुण न हो तो बाह्य पदार्थोंके सम्बन्धमें भी हम आनन्द नहीं पा सकते ।

आत्मज्ञानकी ही परमार्थविभवता—हमारा आनन्द स्वरूप है और ज्ञान असाधारण लक्षण है । इस ज्ञान और आनन्दभावके स्वरूपका ही मैं तर्कूँती अब भी यह अनुभव किया जा सकता है कि मैं सबसे निराशा परिपूर्ण ज्ञानानन्दमय सत् हूँ । इसका विश्वास नहीं है अतएव बाहरी पदार्थोंमें इस जीवका आकर्षण होना है । यह वासना जो चित्तमें बसी है कि मैं इससे अधिक धनवान बन जाऊँ, वैभव सम्पन्न हो जाऊँ इस वासनाके कारण यह जीव उन परपदार्थोंके पीछे खिचा-खिचा फिरता है । प्रथम तो यही बात देख लो कि जिससे बड़ा बननेकी चाह की जा रही है उससे बड़ा धनक भी लाभ क्या लूट लिया जायगा ? दूसरे, वह वैभव भी तो, परकवत् है । जैसे पक्क (कीचड़) में जितना बैठेंगे उतना ही फँसते जायेंगे । इसी तरह इस वैभवमें हम जितना अपना अधिकार मानेंगे उतना ही फँसते चले जायेंगे । अनादिसे लेकर अब तक इस जीवनें इस परिशुद्धकी लालभा रखी अनेक प्रयत्न करने पर भी इसे शान्ति न प्राप्त हो सकी वैभवसम्पन्न होना चाहते हैं टोक है, यह तो गौरव की बात है, दीन बनकर कड़ी रहना चाहिये लेकिन ऐसा वैभवसम्पन्न क्यों नहीं बनना चाहते कि जिससे फिर कृतार्थ हो जायेंकि वह वैभव है ज्ञान । अच्छी तरहसे निर्णय करलो, हमारा ज्ञान यदि सावधान है तो हम हर परिस्थितियोंमें प्रसन्न हैं और यदि हमारा ज्ञान सावधान नहीं है तो कितने ही वैभवके बीच पड़े रहें पर शान्ति नामकी चीज नहीं प्राप्त हो सकती ।

शान्तिकी साधना—शान्ति नाम वास्तवमें है किसका ? शान्ति है एक आकुलता रहित अवस्था । जिस जानकारीमें शान्ति होती है वैसे जानकारी बने यही शान्तिका उपाय है और जिस जानकारीमें आकुलता रहती है ऐसी जानकारी करना वह अशान्तिका उपाय है । अपने ज्ञानके परिणाममें शान्ति और अशान्तिका फैसला है । जो लोग दुःखी हैं उनके आत्माका जरा अवगोकन तो करेंगे -यही बात मिलेगी कि वे अपने आपमें कुछ ख्याल बनाकर व्यर्थके विकल्प कर रहे हैं, जिन जीवोंसे कुछ भी सम्बन्ध नहीं उनमें दृष्ट अनिष्टकी कल्पना करके विकल्प बना रहे हैं । तो वहाँ ज्ञानकी ही एक ऐसी दशा बन गयी कि जिससे वे दुःखी हो रहे हैं । जो लोग सुखी शान्त हैं योगीजन, ज्ञानी पुरुष, उन्होंने ऐसी कौनसी चीज पा ली है, जिससे वे शान्त और प्रसन्न रहा करते हैं ? अपने ज्ञानका ही एक ऐसा परिणाम बना रहे हैं कि जिससे उनके परविषयक मूर्खाना विकल्प नहीं है । परसे मेरा हित है, दूमरा मेरा कुछ कर देगा, मैं दूमरेका कुछ कर दूंगा आदिक विकल्पोंसे रहित ज्ञानवृत्तिके प्रभाव से वे प्रसन्न हैं । तो वैभव वास्तविक जीवका ज्ञान ही है और उम ज्ञानसे ही हम सब की सही व्यवस्था बनती है ।

ज्ञानकी प्रत्यक्ष और परोक्षरूपता ज्ञान ही प्रमाण है। प्रत्येक आत्मामे ज्ञानस्वरूप है और उस ज्ञानस्वभावका क्या क्या परिणामन होता है, किस किस तरह से जानकारियाँ चलती है ऐसे ज्ञानके भेद बताये जा रहे हैं। ज्ञान दो तरहके होते हैं एक प्रत्यक्ष और एक परेक्ष। जो आत्मशक्तिसे इन्द्रिय मनकी सहायताके बिना स्पष्ट जाने उसे तो प्रत्यक्ष कहते हैं और जो इन्द्रिय मनकी सहायताके बिना स्पष्ट जाने उसे प्रत्यक्ष कहते हैं और जो इन्द्रिय मनकी सहायता लेकर जाने उसे परोक्ष कहते हैं। यह लक्षण सिद्धान्तकी दृष्टिसे है, न्याय दशनका पद्धतिमे थोडा इतना और समझ लेना चाहिए कि जो इन्द्रिय और मनसे भी जो ज्ञान उत्पन्न होता हो, पर स्पष्टसा जँचता हो उसे भी दर्शन पद्धतिमे प्रत्यक्ष कहा गया है, किन्तु उसका नाम है साम्यव-हारिक प्रत्यक्ष। जैसे लोग कहते हैं कि हमने प्रत्यक्ष आँखो देखा, तो आँखोसे देखकर जो ज्ञान किया गया वह सैद्धान्तिक दृष्टिसे यद्यपि परोक्ष ही है, क्योंकि इन्द्रियके निमित्तसे वह ज्ञान है लेकिन कुछ स्पष्ट झलकता है इस कारण हम उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। लेकिन यह औपचारिक प्रत्यक्ष है। मुख्य प्रत्यक्ष तो वह है जो आत्म शक्तिसे पदार्थको स्पष्ट जाने। तो प्रत्यक्षके लक्षणमे जो दर्शन पद्धतिसे युक्त बैठे और सैद्धान्तिक पद्धतिसे भी युक्त बैठे' ऐसे प्रत्यक्षका लक्षण अब बनला रहे है।

प्रत्यक्षका लक्षण - 'विशद प्रत्यक्षस्' - जो विशद ज्ञान है स्पष्ट ज्ञान है उसे विशद ज्ञान कहते हैं। जिस ज्ञानमे पदार्थ स्पष्ट आ रहे हो वह तो है प्रत्यक्ष और जिस ज्ञानमे पदार्थ स्पष्ट तो नहीं आते, किन्तु उसके सम्बन्धमे बहुत कुछ ज्ञान हो रहा है उस ज्ञानको कहते हैं परोक्ष। देखिये एक प्रत्यक्ष होता है स्वानुभवप्रत्यक्ष। जैसे आँखें खोलकर पदार्थको देखते हैं तो यह बडा स्पष्ट मालूम होता है इसी प्रकार आँखें बन्द करके, अन्य इन्द्रियका भी व्यापार बन्द करके बाह्य पदार्थका विकल्प भी छोडकर मनके द्वारा किसी परवस्तुको न जाने किन्तु अपने आपका या मैं ज्ञानमात्र हूँ उस ज्ञानस्वरूपको अपने ज्ञानमे लेवे, केवल जाननमात्र एक चैतन्य प्रकाशमात्र केवल मे ज्योतिस्वरूप हूँ इस प्रकारका उपभोग बनाये तो इस उपभोग बनाये हुएकी स्थिति मे इस आत्माको जानानुभव होता है, आत्मानुभव होता है, और ज्ञानके रूपसे यह आत्मा ज्ञानमे प्रत्यक्ष भासता है। और, जैसे लोग सामने पडी हुई चीजको यह यह कहकर बोलते हैं इसी प्रकार ये ज्ञानी यांगी स्वानुभवी पुरुष भी इस आत्माको यह यह करके देखते हैं। यह है आत्मा। यह हूँ। मैं जानते हैं ज्ञान स्वरूपमे अपने आपको और बल्कि यह स्वाधीन प्रत्यक्ष है। इस प्रकार वे स्पष्ट समझने हैं। तो स्वानुभाव भी प्रत्यक्ष माना गया है जितने समय आत्माको आत्माका अनुभव होता है। केवल ज्ञान का ज्ञानमे अनुभव होना जब इसकी स्थिति होती है अर्थात् यह जानानुभूति स्पष्ट मात्र ज्ञानके रूपमे जब प्रगट होती है उस समय न इन्द्रिया कुछ काम कर रही है और न मन कुछ काम कर रहा है। तो इन्द्रिय और मनका कुछ प्रयोग हो अर्थात् न हा, जिस पदार्थको स्पष्ट जाना जा रहा हो उस ज्ञानको प्रत्यक्ष कहते हैं।

प्रत्यक्षज्ञानकी अनुमानप्रयोगसे सिद्धि - अब प्रत्यक्षके लक्षणके समर्थनमें एक अनुमान बनाया जा रहा है कि प्रत्यक्ष विषयज्ञानस्वरूप होता है क्योंकि प्रत्यक्ष पना होनेसे आ विषय ज्ञानरूप नहीं होता, वह प्रत्यक्ष नहीं होता । जैसे अनुमानमें घुसा देखकर जान लिया कि इसमें अग्नि है तो अग्निका ज्ञान तो ही रहा है । अग्नि न होनी यह घुसा फंसे होता । तो घुसेको देखकर अग्निका जो ज्ञान किया वह यथार्थ है मगर नहीं है लेकिन अग्निका प्रत्यक्षज्ञान तो नहीं ही रहा, स्पष्ट ज्ञान तो नहीं ही रहा और आग्निसे अग्नि दिख जाय तो वह स्पष्ट ज्ञान कहलाता है । तो स्पष्ट ज्ञान नहीं है अनुमान बनाया ज्ञान, वह परोक्ष कहलाता है, और जितने स्पष्ट ज्ञान है वे सब प्रत्यक्ष कहलाते हैं ।

आत्मप्रत्यक्षतामें लाभ— मैया ! प्रत्यक्ष तो हैं ये सब लेकिन यह चिन्तन कीजिए कि इन इन्द्रियों द्वारा हम पदार्थोंको स्पष्ट सा भी ज्ञान करके लाभ क्या उठा पायेंगे एक अपने आपके स्वरूपको यदि हम स्पष्ट जान लें, अनुभव कर लें तो इस अनुभवसे हम अपना लाभ उठा लेंगे । लाभ क्या है ? अशान्ति नहीं रहती यह सर्वोत्कृष्ट लाभ है । जहाँ अपनेको मरने निराला ज्ञानमात्र अनुभव किया वहाँ अशान्ति उठर नहीं सकती । जहाँ अपनी सुख भूलकर दूसरोसे होठ मचाने लगते हैं वहाँ अशान्ति उत्पन्न हो जाती है । बड़ी विकट समस्या है यह । और कुछ भी बड़ी समस्या नहीं है । मात्र इतनी सी बात है कि इन चर्म चक्षुषोंको खोलकर बाहरमें कुछ निराला, बाहरमें कुछ अपना निर्णय बनाया बस वहाँ अशान्ति होती है और इन चर्मचक्षुषोंको बन्द करके विगुह ज्ञान नेत्रके द्वारा अपने स्वरूपको देखो और उसे ही निरखनेमें सतोप मानो, तृप्ति मानो कि बस शान्ति ही शान्ति है । किन्तु इस प्रकार शान्तिके मार्गमें चलने वाले पुरुषको लोग भूढ़ कहेंगे । लेकिन यह तो बतावो कि बाह्यपदार्थोंमें सुधार बिगाड़ करनेका विकल्प करके, बड़े बड़े महल खड़े करके, बड़ा वैभव जुगुन करके जो कुछ एक बलप्रयोग किया है मोहकी दृष्टिमें, उस समय भी व भविष्यमें भी बलप्रयोगके बावजूद आप अपनेमें लाभ क्या पा लेंगे ? उस पुरुषार्थसे, उस परिश्रमसे जीवको लाभ क्या होगा ? और, यदि अपने आपमें अपने आपका दर्शन करके अपनेमें भ्रम हानेका पुण्यार्थ किया तो उससे लाभ क्या होगा ? सदाके लिये सङ्कटोंसे छूट जायगा ।

निर्वाणसे स्वपरलाभ— और देखो, आजके हिसाबसे कोई मुक्त ही जायगा तो तुम्हारे यहाँ जो अन्नसङ्कटकी समस्या है या वैभवपर भ्रमड़े हैं उससे भ्रम हट जायगा और यहाँ मारा वैभव छोड़ जायगा । जो जीव मुक्त होता है उसने एक लोक दृष्टिसे यह भी तो उपकार किया कि सब वैभवको छोड़कर अकेला ही लोकके शिखर पर विराजमान होगा, यह भी एक लोककी दृष्टिसे उपकार है । जैसे कोई पुरुष घरमें सम्पन्न होकर घरका परित्याग करदे, वैभवका परित्याग करदे तो वह वैभव दूसरेके



उपयोग जमाया जाय ? उमको कही स्थिरता भिने नव आनन्दकी प्राप्ति हो कही इमे न आनन्द प्राप्त होना है न स्थिरता मिलती है, ऐसी स्थितिमे बाहरी पदार्थोंकी आनन्दका चित्त चलना है, तो मन्दिरमे जो भी स्त्री पुष्प भिने उनकी दृष्टि रखकर अपने विकल्प बनाता है, तो यह मन्दिरका दोष नहीं है, यह उपादानका दोष है, जो वहाँ विकारभाव करता है उमका दोष है, और जगह भी तो वह विकारी बनता रहता है, तो अपने आत्माकी मुधि आये बिना भगवानकी भक्ति बान्धवमें हो नहीं सकती, जिनको आत्महितकी धुन है वही भगवानकी भक्तिमे अपनी दृढता रख सकता है, उसे ही अरहताका स्वरूप, सिद्धका स्वरूप मुहाता है धन्य है परिणामन, अन्य है यह विबुद्ध ज्ञान जिसमे मात्र जानकारी है, रागद्वेषका सम्बन्ध नहीं है, धन्य है यह वीतराग अवस्था जिसके कारण ये उत्कृष्ट हो गए हैं । अब इनको दुनियामे कुछ करनेको नहीं रह गया है, जो करने लायक काम है उसे ये कर चुके हैं कृतार्थ हो गए हैं । तो अपने आपके ज्ञानस्वभावकी ओर हमे दृष्टि देना चाहिए और कुछ हम चर्चामे अपना उपयोग लगना चाहिए कि मैं क्या हूँ, मेरा क्या वैभव है, मेरी क्या कला है, किस तरह ये सब चमत्कार चल रहे हैं । चमत्कार सब कुछ हमारा हममे ही चल रहा है, बाहरी पदार्थों को नहीं चलता, लेकिन हमकी ओर दृष्टि दे तो ममभ्रमे आये ।

प्रत्यक्ष ज्ञानके प्रकार — मेरा स्वरूप ज्ञान है और वह ज्ञान प्रत्यक्ष, परोक्ष इन दो प्रकारोंमे बँटा हुआ है जो विषय ज्ञान है उसे तो प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं, जो अस्पष्ट ज्ञान है उमको परोक्ष ज्ञान कहते हैं । पहिले सिद्धान्तकी दृष्टिस ज्ञानके फैलाव को देखिये । ज्ञान दो प्रकारके हैं — प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष दो प्रकारका है— साध्यावहारिक प्रत्यक्ष तो इन इन्द्रियोसे जो सीधा जाना जा रहा वह है और पारमाथिक प्रत्यक्ष जो आत्मीयशक्तिसे ही जाना जाता है वह है । पारमाथिक प्रत्यक्षके दो भेद हैं विकलप्रत्यक्ष और सकलप्रत्यक्ष । विकल अर्थात् अपूर्ण पारमाथिक दो प्रकारके हैं अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान । अवधिज्ञान कहते हैं उसे जो आत्मीयशक्तिसे भूतभविष्यके रूपी पदार्थोंका, दूरवर्ती पदार्थोंको स्पष्ट जाने और दूसरेके मनके व्यापारो को विकल्पोंको, विचारोंको जो स्पष्ट जान जाय उसे मन पर्यय ज्ञान कहते हैं । सकल सारमाथिक प्रत्यक्ष केवल ज्ञान है जो वास्तविक और निरपेक्ष स्वतन्त्र परिपूर्ण है जिसके द्वारा केवलज्ञानी समस्त लोकानोकको भूत, भविष्य वर्तमानके समस्त पदार्थों को स्पष्ट जानता रहता है ।

परोक्षज्ञानके प्रकार — परोक्षज्ञानकी स्मृति प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगममे ५ भेद होते हैं किसी चीजका हम स्मरण करते हैं तो बतलावो वह चीज स्पष्ट सामने तो नहीं है उमका ख्याल आ रहा है, तो ख्यालमे जो ज्ञान बना उन दोनों ज्ञानोंमे अन्तर है । तो स्मृतिका ज्ञान परोक्षज्ञान है प्रत्यभिज्ञान सामनेकी चीजको देखकर किसी दूसरेका ख्याल करके उन दोनोंमे तुलना करे वह प्रत्यभिज्ञान है । यह

तो परोक्षज्ञान है, स्पष्ट नहीं हो रहा है। इसी प्रकार तर्क करना, जहाँ जहाँ धुँवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है यह भी परोक्षज्ञान है, इसमें कोई चीज स्पष्ट तो नजर नहीं आयी। तो जिसमें स्पष्ट नजर न आये ऐसा जो ज्ञान है वह परोक्षज्ञान कहलाता है। शब्द सुनकर अर्थ जान लेना, पदार्थका बोध होना भी परोक्षज्ञान है।

साधनज ज्ञान एव व्याप्तिज्ञानकी परोक्षरूपताकी भीमामा—कुछ लोग अकस्मात् धुँवा देखकर यह जान जावे कि यहा अग्नि है, इसको भी प्रत्यक्ष बतलाते और तर्कज्ञानको जिसमें कि व्याप्ति बनायी जाती, जो कुछ भी भाव होता है, जितने भी पदार्थ हैं वे सब क्षणिक हैं, जितने भी धुँवा वाले प्रदेश हैं वे सब अग्निवान हुआ करते हैं आदिक जो तर्क है, व्याप्तिज्ञान है जो कि परोक्ष है, कुछ लोग इसे भी प्रत्यक्ष बतलाते हैं। लेकिन यह प्रत्यक्ष नहीं है, यह ज्ञान भी प्रत्यक्ष माना जाने लगे तो अनुमान भी प्रत्यक्ष बन जायगा, फिर तो एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण रह गया। जो अस्पष्ट ज्ञान है वह तो परोक्ष कहलाता है और जो स्पष्ट ज्ञान है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं।

असीम विशद केवलज्ञानकी लब्धिका उपाय आत्मकेवल्यका अनुभव देखिये। परोक्षज्ञानकी अपेक्षा स्पष्ट ज्ञानमें निर्मलता विशेष है और इन स्पष्टज्ञानोंमें भी माध्यवहारिक प्रत्यक्षकी अपेक्षा अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञानमें निर्मलता विशेष है और इससे भी अधिक या परिपूर्ण निर्मलता केवलज्ञानमें है क्योंकि केवलज्ञानको प्राप्त करनेका हमारे पास जो तरीका है वह भी एक प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है। उसमें भी निर्मलता अधिक है। केवलज्ञान कैसे प्राप्त हो ? तो जरा शब्दोंके मेलसे और युक्ति से भी निरखिये। केवलज्ञान—केवल मायने सिर्फ, मात्र ज्ञान ज्ञान रह गया उसका नाम केवलज्ञान है। तो हम अभीसे ही अपने उस केवल मात्र ज्ञानके ज्ञानको ही देखनेका अभ्यास बनाये तो इस अभ्यासके बलसे केवलज्ञान प्रकट होगा अर्थात् अपने उस केवल्यकी धृष्टा करे। मैं केवल ज्ञानस्वरूप हूँ। ज्ञानमात्र अपने आपको अनुभवमें लें इसे कहते हैं स्वानुभव प्रत्यक्ष। तो इस स्वानुभव प्रत्यक्षके बलसे केवलज्ञान प्रत्यक्ष की उत्पत्ति होगी अर्थात् समस्त वैभव है केवलज्ञानमें सर्वज्ञदेवमें, परमात्मपदवीमें और उस परमात्मपदवीकी प्राप्तिका साधन है आत्मानुभव। मैं केवल ज्ञानस्वरूप हूँ, इस प्रकारका आत्माका अनुभव बने तो उस समस्त वैभवकी प्राप्ति होती है। तो हम अनेकानेक पुरुषार्थ करके आत्मज्ञानकी प्राप्ति करें इसमें ही हम आपका हित है।

न्यायविषयमें युक्तियोंका बल—यह न्यायविषयका ग्रन्थ है। इस ग्रन्थमें श्रद्धाके बलपर किसी तत्त्वकी मान्यताको प्रमाण नहीं माना है। जैसे सिद्धान्तशास्त्रोंमें करणानुयोगके ग्रन्थोंमें लिखा है स्वर्ग नरक आदिक, स्वर्गलोककी रचना जैसे बतायी है वैसे हम श्रद्धासे मान लेते हैं। जिन बीतराग प्रभुने सप्त तत्त्वोंका जो प्रतिपादन किया, जब उनमें अनुभवमें हम सही उनकी बात उचारते हैं तो यह श्रद्धा होती है कि जिन प्रभुके प्रणीत तत्त्वका स्वरूप निर्विवाद है उनकी सारी वाणी निर्विवाद है उन



की श्रद्धाग्र हम सब बातें मान लेते हैं किन्तु न्यायशास्त्रमें श्रद्धाके कारण किसी बात को मान लेनेकी गूञ्जाइश नहीं है। किसी तत्त्वको हम श्रद्धासे मान रहे हैं, हम ही ना मान रहे हैं, दूसरोंको हम कैसे मना सकते हैं। दूसरा कोई अपनी श्रद्धासे कुछ मान रहा है तो वह ही तो मान रहा है, उसे हम कैसे मना सकते हैं ? तो न्यायग्रथमें युक्तियोंकी प्रधानता है, जो युक्तिसे, तर्कसे सही बैठे वह बात प्रमाण है और जो बात युक्तिमें न बैठे, स्पष्टित ही जाय वह अप्रमाण है।

अपना ही प्रकरण अपनी ही बात हम प्रकरणमें अपने स्वरूपका विस्मर ही बताया जा रहा है। है तो हम आप भी प्रभुवत् विशदसकलज्ञानस्वरूप, किन्तु अपनी मुधसे पृथक् होनेसे यह अन्तर हो गया है। यहाँ जो कुछ भी कहा जायगा वह युक्तियोंसे जुड़ ही तब तो सही है। केवल इस मान्यतामें कि हमारे धर्ममें यह बनाया है इसलिए सही है इसकी यहाँ प्रतिष्ठा नहीं है, इसी कारण यह विषय कुछ थोड़ासा क्लिष्ट भी हो जाता है। लेकिन जिस ज्ञानमें बड़े बड़े विवादोका व्यापारोका हिंसाबाँका निवटारा करनेकी सामर्थ्य है वह ज्ञान क्या इस वस्तुके स्वरूपको नहीं जान सकता ? अपना उपयोग निर्मल ही, यहाँ वहाँका राग न सता रहे हो, ध्यान पूर्वक बना जाय तो यह सब विषय भी बुद्धिगम हो जाता है। यहाँ चर्चा चल रही है ज्ञानकी। ज्ञान दो प्रकारके होते हैं— एक प्रत्यक्ष और एक परोक्ष। प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो स्पष्ट विदित होता है और परोक्ष ज्ञान वह है जो अस्पष्ट समझमें आता है।

मतिज्ञानकी पर्यायिका विवरण - लक्षणके आधारपर सभी विशदज्ञान आदिककी चर्चा न रखें, केवल एक मतिज्ञानकी ही चर्चा रखें और उभमें इनका विभाजन करें। तत्त्वार्थसूत्रमें बताया है—“मति स्मृति सज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम्।” ये भी मतिज्ञानकी ही पर्यायें हैं। मति—यहा मतिका अर्थ मतिज्ञान में नहीं है, किन्तु साध्यवहारिक प्रत्यक्षसे है। इन्द्रियोंसे जो जाना जा रहा है उस ज्ञानका नाम है मति। स्मृति जो पूर्वमें जानी हुई चीजका स्मरण होता है उस स्मरण का नाम है स्मृति। सज्ञा सज्ञाका दूसरा नाम है प्रत्यभिज्ञान। सामने प्रत्यक्ष नजर आयी हुई चीजमें और स्मरणकी हुई चीजमें जो अमानता, एकता या विलक्षणता या अनेक प्रकारकी प्रतियोगता जानना प्रत्यभिज्ञान है। तर्क व्याप्तिका ज्ञान बना कि जहा अमुक चीज नहीं होती वहाँ यह भी नहीं होती। इस प्रकारका अविनाश्व सम्बन्ध बनाना मो नर्कज्ञान है। और अनुमान- साधनको देखकर साध्यका ज्ञान करना अनुमानज्ञान है। ये मतिज्ञानकी ही पर्यायें हैं—स्मृति, सज्ञा, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान। इनमें केवल मति तो प्रत्यक्ष माना गया है और वह है साध्यवहारिक प्रत्यक्ष। जेपके स्मरण प्रत्यभिज्ञान, अनुमान और तर्क में परोक्षज्ञान माने गये हैं। मो आप खुद जान लें कि आँखोंसे देखी और कानोंमें सुनी बात कितनी स्पष्ट विदित होती है। हम बोल रहे हैं, आप मून रहे हैं तो जो बोल रहे हैं उसमें कुछ सन्देह भी

है क्या ? जैसे अनुमानमे कोई बात आयी, किसी पदार्थका बोध हुआ तो उसमें सदेह जरा जल्दी हो जाता है पर सुनी हुई बातमे व आँखो देखी बातमे किसीको सन्देह तो नहीं होता, वह तो स्पष्ट ज्ञानमे आता है । यह तो स्पष्ट है पर स्मरणमे आया, अनुमानमे आया, युक्तिसे जहा व्याप्ति बनायी जाय वह सब अस्पष्ट बोध है, देखे हुए पदार्थकी तरह स्पष्ट ज्ञान नहीं है, इस कारण वह सब परोक्ष है ।

सक्षेपमे साधनसे साध्यके ज्ञानमे प्रत्यक्षत्वकी मान्यता—यहाँ क्षणिक-वादी जन अपना यह मतव्य रख रहे हैं कि कहीं धुवा देखकर अग्नि जान ली तो वह भी प्रत्यक्ष है अनुमान नहीं है । अब यह दृष्टान्त बनाया जाय कि जहाँ जहाँ धुवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, धुवाँ यहाँ है इसलिए अग्नि भी होना चाहिए । यहाँ धुवाँ है तो अग्नि होना ही चाहिए जैसे रसोईघर है । इस प्रकार रूपक बनाया तो वह अनुमान कहलायेगा । अगर अकस्मात् कहीं धुवा देखे और तुरन्त जान गए कि यहाँ आग है । तो वे इसे प्रत्यक्ष मानते हैं । थोड़े शब्दोंमे यो समझलो कि दृष्टान्त देकर जो अनुमान बनाया जाय वह तो हैं उनका अनुमान और दृष्टान्त न देकर यदि केवल सीधा ही कुछ साधन देखकर साध्यका ज्ञान हो जाय उसे वे प्रत्यक्ष कहते हैं । लेकिन धुवा देखकर जो आगका ज्ञान हुआ वह स्पष्ट तो नहीं हुआ । जैसे आँखोसे देखकर आगको हम स्पष्ट जानते हैं इम तरह स्पष्ट बोध नहीं होता । किन्तु उनका मतव्य है कि अकस्मात् धूम देखनेसे यहाँ अग्नि है ऐसा जो क्षान है वह प्रत्यक्षज्ञान है ।

साध्यविज्ञानमे सामान्यविषयत्वकी असङ्गतता अकस्मात् धूम देखनेसे होने वाले अग्निके ज्ञानको प्रत्यक्ष माना जानेपर उनसे पूछा जा रहा है कि अकस्मात् धूम देखकर यहाँ आग है, ऐसा जो ज्ञान हुआ, इम ज्ञानमे जो कुछ प्रतिभासमे आया, क्या आया ? आग ! तो उस सम्बन्धमे जो कुछ भी प्रतिभासमें आया वह सामान्य प्रतिभासमे आया या विशेष ? सामान्य प्रतिभास तो युक्त नहीं बैठता । क्योंकि यदि सामान्य ही प्रतिभासमे आया हो तो वह प्रत्यक्ष न कहलायेगा । बौद्ध लोग विशेष ज्ञानको तो प्रत्यक्ष और सामान्य ज्ञानको अनुमान कहते हैं । और भी बात देखो कि जिस विशेषका ज्ञान उनके यहाँ प्रत्यक्ष माना गया है वह है निर्विकल्प और जहाँ विकल्प उठे वह बन गया सामान्य । जब कि साधारणतया सभी लोग जानते हैं कि विकल्प सामान्यमे नहीं उठा करते, विकल्प विशेषमे उठा करते हैं लेकिन उनका विशेष निर्विकल्प हुआ करता है और विकल्प उठे उसे सामान्य कहते हैं ।

क्षणक्षयवादियोंके अभिमत सागान्यविशेषकी व्यवस्थाका कारण—निर्विकल्पको विशेष व सविकल्पको सामान्य माननेका कारण क्या है ? उनका मुख्य सिद्धान्त है कि प्रत्येक पदार्थ क्षण-क्षणमें नष्ट होता है । अभी कोई पदार्थ है, ता एक क्षण बाद दूसरा पदार्थ हो गया, ऐसा वे मानते हैं । जैसा जैनशासन पर्यायका

स्वल्प मानता है कि तीनों ही पर्यायों का वह एक समर्थक है। हमने समझने पर पर्याय नहीं रहती, नवीन पर्याय तो जाती है, उसी तरह के पदार्थका ही नवीन मानने है। ऐसा माननेपर यह दावा होती है कि हमने तो जिन तत्त्वों का एक देखा था वे ही अब तो आज भी वैधे हुए हैं, और तब कहते ही कि भाग्य धर्मके नये नये आत्मा होते हैं, नये नये पदार्थ होने हैं। तो क्षणभंगवत्तियोंका उनसे प्रति यह उत्तर होता है कि मुझे लग रहा है ऐसा कि यह वही आत्मा है वही पदार्थ है जो बल देता था, पर यह मुझसे उलपना है, मुझसे यह विकल्प है। तो यह मामान्य ज्ञान हुआ कि जो कन या मो आज है। इस प्रकार जो घनेय समयमें रहे, त्रिकालवर्ती रहे उसे ही ना मामान्य करते हैं। तो पदार्थमें जो शाश्वत रहनेका प्रीय होता है वह अस्थाय होता है विकल्पमें होता है। विकल्प मित जाये तो अर्थ नश्य जो विशेष है वह ही ज्ञानमें रहे, जो कि निरर्थक्य है, ऐसा क्षणभंगवत्तियोंका मन्व्य है और इस आशयपर अनुमान तो मामान्यको विषय करना है और प्रत्यक्ष विशेषकी विषय करना है। तो जिन ज्ञानमें आत्मान् धूम देकर जो जोय होता है कि यहा प्राग है तो हमसे क्या मामान्य प्रतिभागमें आ रहा ? अगर मामान्य प्रतिभागमें आ रहा तो यह अनुमान कपलायेगा ! प्रत्यक्ष कैसे रहने का ? क्योंकि प्रत्यक्षका विषय सामान्य नहीं माना गया है। अगर प्रत्यक्षका विषय सामान्य भी मान लीये तो प्रत्यक्षने ही विशेषता जाना प्रत्यक्षने ही मामान्यको जाना, तब एक ही प्रमाण रह गया, फिर अनुमानकरी कोई आवश्यकता ही नहीं रहती।

माध्यविज्ञानमें विशेषविषयत्वकी अमङ्गलता—अगर कहो कि उस ज्ञानमें हमने विषय ही जाना, अकस्मान् धूम देकर यहा प्राग है, इस ज्ञानमें विशेष ही जाना गया तो विशेष जाने गयेमें तो विशेष जाननेपर फिर मन्देह तो नहीं हाता, फिर क्या प्रागे जाननेका यह मन्देह क्यों होता कि वह प्राग तृणकी है या पत्तोंकी है, तो धूँवां न्यव हो रहा है तो यह कुछ कुछ प्रमाण हो जाता है कि यहाँ तो तृण-पत्ते जल रहे है क्योंकि उनमें अधिक धुँवां होता है। तो अग्निका यदि विशेष प्रत्यक्ष होता है तो उनमें यह सन्देह न होना चाहिए कि यह किस चीजकी प्राग है ? जैसे सामने जलने वाली प्रागमें यह सन्देह तो नहीं होता कि यह किस चीजकी प्राग है ? वैसे नि मन्देह ज्ञान होना चाहिए ! यदि सन्देह हो तो शब्द और लिङ्गमें भी जो जान रहे है उनमें भी सन्देह होने लगे, किन्तु शब्द और लिङ्गमें जाने गयेमें प्रापने सन्देह नहीं माना। इस कारण यह ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है। साधन देखकर जल्दी ही साध्यका ज्ञान हो जाय तो वह प्रत्यक्ष नहीं है अनुमान ही है वह, क्योंकि साधनसे उसकी उत्पत्ति हुई। दृष्टान्त देकर भी साधनसे साध्यका ज्ञान हो तो वह अनुमान है और दृष्टान्त दिये बिना भी यदि साधनसे साध्यका ज्ञान हो तो वह भी अनुमान है।

वर्त रहे ज्ञानोका विवरण यहाँ प्रत्यक्ष और परीक्षकी चर्चामें यह बताया

गया है कि जो स्पष्ट ज्ञान हो वह तो कहलाता है प्रत्यक्ष और जो अस्पष्ट ज्ञान है वह कहलाता है परोक्ष । जानते हम आप सब है, जो कुछ नहीं समझते वे भी सब समझते । जैसे बड़े बड़े घुरघुर पण्डित प्रत्यक्ष और अनुमानकी बात जानते है इसी तरह मूर्ख भी प्रत्यक्ष और अनुमानसे ज्ञान करते है, पर मूर्खोंको यह पता नहीं होता कि यह ज्ञान किस किसका है, इसका स्वरूप क्या है, पर पण्डित लोग उसका स्वरूप जानते हैं । जो ज्ञानका स्वरूप जानते है वे ज्ञानका अनुभव करनेके पात्र हैं, जो ज्ञानके स्वरूपको ही नहीं जानते वे अनुभव ही क्या करे ।

विशिष्ट बोधकी कार्यकारिता— देखिये प्रयोजनभूत बात तो इतनी है कि इतना ही ज्ञान प्रयोजन सिद्ध कर देता है कि हम अपने ज्ञानस्वरूपका ज्ञान करें । ज्ञानका अनुभव बनावे ठीक है, पर इस ज्ञानके बारेमे जितना विस्तृत ज्ञान बने उतना ही स्पष्ट ज्ञानका अनुभव होगा । जैसे कोई पुरुष किसी लडकेको जोड़ सिखा दे कि ये ये सख्याये है और यह योग हुआ, वह बालक इतने तक ही जानता है और कोई दूसरा बालक बाकी, गुणा, भाग आदि सब कुछ जानता है, तो वह बालक उस हिसाब के सन्बन्धमे बहुत सी बातें जानता है, उसको जोड़ सन्बन्धी अधिक स्पष्ट ज्ञान है, बल्कि यो कहो कि उसे उसका अधिकारपूर्ण ज्ञान है, किसी भी कार्यको करते हुए उस कार्य सम्बन्धित अनेक बातोंका ज्ञान है तो उसके लिए वह कार्य ज्ञान बहुत स्पष्ट ज्ञान है, और जितना कार्य करना है कराना है मात्र उतना ही ज्ञान हो तो उसमे इतना बल नहीं होता है । तो जब ज्ञानके स्वरूपका अनुभव करना एक आवश्यक चीज है तो हम उस ज्ञानके बारेमे बहुत-बहुत कुछ बातें समझें तो यह हमारे गुणके लिए है, कोई फाल्तु बात नहीं है, काममे तो बात आखिर उतनी ही आयगी कि समस्त पदार्थोंसे परभावोंसे निराला यह एक ज्ञानस्वरूप है और इसका मूल भी यह सहज ज्ञानस्वभाव है, जो सब जानोमे गहा करे । सो जो ज्ञान है ज्ञान है, इस प्रकार सामान्य अनुवृत्ति को बनाये हुए है वह है ज्ञानस्वभाव, तो सहज ज्ञानस्वभावका अनुभव हमे करना है, किन्तु इतना कहने मात्रसे हमे वह ज्ञानस्वभाव वह हमारा स्वरूप स्पष्ट नहीं हो पाता है, हम उस ज्ञानके बारेमे बहुत-बहुत विशेषताओं शमझ लें, समझ लेनेके बाद जब हमारा उसपर जाननेका अधिकार ठीक हो जायगा तो हम समस्त विकल्पोंसे हटकर केवल एक निर्विकल्प ज्ञानस्वभावमे दृष्टि रखें । तो इस प्रकरणमे, ज्ञानके भेदोंकी बात चल रही है ।

तर्कप्रमाणकी परोक्षरूपता— अनुमान ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु परोक्ष है इसी प्रकार एक तर्कज्ञान होता है जिसके आधारपर कालत चलती है । व्याप्तिका ज्ञान करने वाला तर्कज्ञान भी परोक्षज्ञान है । जहाँ तर्कज्ञानका सहारा नहीं है, वह युक्ति थोथी है और वह युक्ति कुछ भी करनेमे समर्थ नहीं है ? किन्तु जहाँ, अन्यथानुपपत्तिसे तर्क पुष्ट होता है वह समर्थ ज्ञान है जैसे अनुमानमें यह ध्याप्ति लायी गयी

धी कि यदि अग्नि न होती तो धुआं न हो सक्ता था । चूँकि धुआं ही इसलिये अग्नि निदग्ममे है । उस अनुमानमें यह गद्देह नो नहीं करना क्योंकि व्याप्तिका ज्ञान उसके प्रबल होता है इन व्याप्तिको निरदा अदावादी लोग प्रत्यक्ष जान करते हैं । लेकिन गमम्न व्यथानो उनोमे प्रश्न नीजि कि इम प्रकार उम व्याप्तिका जो जान बना है उम ज्ञानमें प्राग गामने ला गयी या हायपर आ गयी, या धुवां आ गया ? न धुवाका स्पष्ट बोध है न प्रागका स्पष्ट बोध है किन्तु युक्तिमें उमहा अविनाभाव बनाया जा रहा है । प्रमाणको परीक्षावोमें व्यवहार भी देया जाना है, व्यवहारके द्वारा प्रमाण की प्रमाणता समझी जाती है ।

क्षणक्षयवादियोंका व्याप्तिज्ञानके विषयमे मन्तव्य- क्षणक्षयवादियों का मन्तव्य यह था कि पदार्थोंको देखकर हम भ्रष्ट यह ज्ञान कर लेते हैं कि ये सब क्षणिक हैं अर्थात् यह ज्ञान इमारा अनुमान नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष है । परे पदार्थ क्षण भर ही रहता है और नष्ट हो जाता है यह क्या नुम्हे प्रत्यक्ष दिख रहा है ? अनुमानसे जाना जाता है कि चूँकि ये सब पदार्थ बनते हैं तो जो बनाये गए पदार्थ हैं वे नष्ट हो जाया करने हैं तो यह कार्य भी बना है अतएव यह भी क्षणिक है । तो क्रमक हेतु देख, चूँकि यह किया गया है, अतएव, यह पदार्थ विनाशिन है ऐमा अनुमान बनाया जाता है किन्तु इनके मन्तव्यमे कृतक है ऐमा जानकर यह क्षणिक है ऐमा जान बना प्रत्यक्ष है । जब तक दृष्टान्त न दिया जाय, जब तक बातको नम्बी न बनाकर कहा जाय, जैमा कि अनुमानमे किया जाना है तब तक वे उमे अनुमान नहीं मान सकने । तो यहा माथनसे माध्यका एकदम ज्ञान होना उनका प्रत्यक्ष है ।

व्याप्ति ज्ञानको प्रत्यक्ष माननेपर आपत्ति—देखिये । उन दोनोंके बारेमे युक्ति लेना कि जो क्षणिक नहीं होता वह कृतक भी नहीं होता या जो कृतक होता वह क्षणिक दृष्टा करता है, किसी भी प्रकारकी व्याप्ति बनाना यह व्याप्ति सही तो नहीं है कि जो क्षणिक नहीं होते वे कृतक नहीं होते अच्छा तो उदाहरण देकर बताओ अनेक चीजें ऐसी हैं जो किसीने बनायी नहीं है और नष्ट होती रहती है । खैर कोई भी भी व्याप्ति हो, पर व्याप्तिका ज्ञान अस्पष्ट हुआ करता है, ऐसी व्याप्तिका ज्ञान भी यदि स्पष्ट माना जाता है, प्रत्यक्ष माना जाता है तो फिर अनुमानके लिये कौनसा विषय रह गया कि उसे अलगसे मानते हो ? सारे व्याप्य सारे व्यापक प्रत्यक्ष बनते हैं इन ही कारण जब वह सब स्पष्ट हो गया तब अनुमान अलग क्या रहा ? यदि स्पष्ट जानकर भी उनको अनुमानसे जाननेकी जरूरत पडे तो योगियोंका भी स्पष्ट ज्ञान प्रत्यक्ष न कहलायेगा, वहा भी अनुमान बन जायगा । इससे व्याप्तिके ज्ञानको प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता है । जो स्पष्ट ज्ञान है वही प्रत्यक्ष होता है, उसके बारेमे हम जो कुछ विचारते हैं वह सब अस्पष्ट बोध है ।

सदेहविच्छेदके लिये अनुमानकी आवश्यकताका असगत अभिमत—  
 यायद यह कहो कि घुवा देखकर अग्निका बोध हो गया तो जहाँ जहाँ घुवा है वहाँ  
 वहाँ अग्नि है यह ज्ञान हुआ तो यह तो प्रत्यक्ष है लेकिन कोई इसमें मन्देह न आजाय  
 कोई भूल न बन जाय इसके लिए अनुमान बनाया जाता है। अरे भाई ! जो एकबार  
 भुविदित हो गया उसमें सशय आदिक कैसे बन सकते है ? निश्चय है और फिर उसमें  
 मन्देह बन ? यायद यह कहो कि आगामी कालमें मदेह न बन बैठे, इसलिये अनुमान  
 प्रमाण माना है तो भाई स्मरण ज्ञान है, पहिले जान लिया किसीको और बहुत दिनों  
 के बाद उसीको देखकर फिर भूल हो गयी कि हमने तो नहीं देखा है, फिर ख्याल आ  
 गया कि हाँ, देखा है, तो समारोप होनेके बाद जो ज्ञान हुआ है वह भी प्रमाण मान  
 तो अर्थात् स्मरण भी प्रमाण है। बौद्धजन स्वप्नको प्रमाण नहीं मानते। उनके  
 केवल दो ही प्रमाण हैं— प्रत्यक्ष और अनुमान। जितने भी अन्य प्रत्यक्ष ज्ञान हैं स्मरण  
 आदिक वे सब अनुमान कहलाते हैं लेकिन जब विषय मयका न्याय न्यारा है तो सब  
 एक अनुमान कैसे हो सकते है ? अनुमानमें कुछ समझा जाता, स्मरणमें कुछ समझ  
 जाता और तर्कसे कुछ जाना जाता है, तो ये ज्ञान चोकि स्पष्ट नहीं है अतः परोक्ष है।

स्वपर घटित करते हुए स्वाध्यायकी आवश्यकता नृनजीमें पढ़ तां  
 रोज जाते हैं—'भक्ति' स्थिति. सज्ञा चिन्ताभिनिकोष इत्यनर्थान्तरम्।' पर यह तो  
 पता नहीं करते कि यह सब बात हमारी ही नहीं आ रही है। देखिये ! प्रथम  
 सूत्रमें तत्त्वार्थसूत्रमें प्रमाण और नयोका वर्णन है, पर प्रमाण और नयोके वर्णनको  
 कुछ समझ भी लें, जान भी लें तो हम इस तरह जाना करने है कि प्रथम बात है यह  
 सूत्र। यह प्रमाणकी बात है, यह नयोकी बात है उस तरह नहीं जानने कि हम आप  
 ही जो परिणतिया बनती हैं उन परिणतियोंकी यह बात नहीं आ रही है। पुन लेंगे,  
 जान दो होने हैं - प्रत्यक्ष और परोक्ष। जैसे किसीके धनकी कोई चर्चा कर उसका  
 धन ऐसा है, ऐसा है, उसी तरह ज्ञानकी भी चर्चा कर लेने है कि ज्ञान प्रत्यक्ष होना  
 है, परोक्ष होता है, उसे पात्मभाव करके कि ज्ञान क्या ? वह ज्ञान में ही तो है और  
 उस ज्ञानकी ही बात पढ़ी जा रही है कि हम मुझ नहीं ही पाण्डित्य कोई प्रत्यक्ष  
 रूप होती है कोई परोक्षरूप होती है। गाल्फ्यः ज्ञानं चिन्ता चोक्तं भी हम पढ़ने  
 तो उस सबकी अपने अपने धारणमें सम्बन्धित बनाकर धारण करने हैं। उसका लाभ  
 दित्ये लिए है और नेवम पद लिया जान लिया पर मनन किना कि यह है, यह है,  
 अपनेमें धारण करके उस विषयका समझना प्राप्तिकी बात नहीं है।

प्रत्येक प्रतिपादनीमें आत्महितगा शिक्षण कुछ भी वाच्य धारण पद  
 लीजिए, उसे धारण दित्ये लिए अपने धारण घटित कर सकते हैं। भाई ज्ञान  
 मतिपरोक्ष वर्णन चल रहा हो नारकी जीव लमें लेना है लिखन लमें लेने है आदि,  
 तो उन वर्णनकी सुनकर यदि आत्महितकी शिक्षणें आगार विद्या आ रही है तो

यह बात दिमागमें अवश्य रहेगी कि रत्नत्रयकी साधना न, बन सकनेसे कुछ ऐसी ऐसी गतिया हमारी होती रहेंगी और उस रत्नत्रयकी साधनाके बिना ये गतियाँ होती हैं, ये जीव भी मेरे ही स्वरूपके समान हैं, ये सब हमारी ही तरह अपनी-अपनी करनीका फल भोग रहे हैं, मैंने भी यदि छोटी करनी की तो इस तरहके दुःख मुझे भी सहन करने होंगे, ऐसी सारी बातें तो उस वर्णनको सुनते हुए मनमें आती ही हैं।

आत्ममात्करणकी पद्धति—अथवा जैसे किसी भिखारीपर किसीने दया उत्पन्न की उसकी वेदनाको देखकर, ता उसने अपने आपमें भी उस भिखारीकी ही भाँति वेदना उत्पन्न कर ली तब उसकी वेदनाको मिटानेके लिए भोजन वस्त्र आदिक दिए। तो अपने आपपर किसी न किसी अशमें यहाँ भी उसकी परिणतिको घटाया है। उस घटनाके कारण उसमें वह दया उत्पन्न हुई, यही भ्रम है और इसी कारण दयाका दूसरा नाम अनुकम्पा रखा है। अनु मायने अनुभार, कम्पा मायने कँप जाना अर्थात् उस दूसरेकी वेदनाको जानकर उसके अनुसार यहाँ भी कुछ कँप जाना यहाँ भी कुछ दहल उठना इसका नाम अनुकम्पा है। तो जैसे किसी पुरुषमें किस दूसरेके प्रति दयाभाव उत्पन्न होता है तो वह पुरुष उस दूसरे पुरुषका किसी रूपमें आत्मसात् करता है तब दयाभाव बनता है। इसी प्रकार हम स्वाध्यायमें जो कुछ भी विषय मुनें अथवा पढ़ें उमें आत्मसात् करके पढ़ते हैं तो उससे हमें हितका भाग मिलता है और उसे यो ही जानकर पढ़ें कि यह तो एक बात कही जा रही है कुछ बाहर पडी हुई बात है इस तरह जानकर उससे लाभ नहीं उठाया जा सकता है। चाहे वह एक ज्ञानस्वरूपकी ही बात क्यों न हो। पर जो अपनेसे न्यारा बाहरमें कहीं ज्ञानका स्थापन करके कि इस ज्ञानकी बात यहाँ कही जा रही है, आत्मसात् नहीं किया गया तो उमें अपने आपको कुछ लाभ नहीं उत्पन्न होता है।

प्रत्यक्ष और परोक्षके लक्षणकी दृष्टि—यहाँ यह चर्चा चल रही है कि कि प्रत्यक्ष और परोक्षके स्वरूपको हम अपने आपपर घटाते हुए सुनें तो इससे जो विशेष बोध होगा वह सब हमारे जानानुभवमें सहायक बनेगा, उसमें यह स्पष्टता उत्पन्न करेगा। तो अत्र तत्र यह कहा गया है कि जो विशद है स्पष्ट है वह तो प्रत्यक्ष है और जो स्पष्ट नहीं है वह परोक्ष कहलाता है। सैद्धांतिक दृष्टिमें प्रत्यक्ष का लक्षण है कि प्रात्माका ही आनन्दन लेकर इन्द्रिय मनकी सहायनाके बिना जो ज्ञान होता है वऽ परोक्ष है। यहाँ दार्शनिक पद्धतिसे, अन्य सिद्धान्तियोंमें प्रयोजनीयत बात सुगमसिद्ध हो इस लक्षणसे, व्यवहारमें यथार्थ विभाजन हो इस पूर्तिके भावसे तथा सिद्धान्तसे भी विरोध न आवे इस शैलीसे यहाँ यह लक्षण कहा जा रहा है कि जो विशद ज्ञान है वऽ प्रत्यक्ष है तथा जो अविशद ज्ञान है वह परोक्ष है।

हमारे मति श्रुतज्ञान—हम आप लोगोके इस समय मतिज्ञान और श्रुत-

ज्ञान है । श्रुतज्ञानका जो अर्थ है शास्त्र सम्बन्धी ज्ञान और दूसरोसे उद्धृत मुनते हैं वो उन उद्धृतको मुनकर यह पदार्थ विषय कहा गया इस प्रकारका ज्ञान, पुस्तकोको पढ़ने में हम यह ज्ञान कर लेते हैं कि यह पदार्थ ऐसा है तो यह श्रुतज्ञान है तथा किन्ही भी पदार्थको मतिज्ञानसे जानकर उसके सम्बन्धमें और विशेषताओको जानना यह है श्रुतज्ञान । और, मतिज्ञान साध्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमानरूप होते हैं ।

साध्यवहारिककी प्रत्यक्षता और स्मृतिज्ञानकी परोक्षता—साध्यवहारिक प्रत्यक्षमें ता हम इन्द्रियके द्वारा सीधा पदार्थको जान जाते हैं । जैसे छूकर जाना कि यह ठंडा है अथवा गर्म है, चक्कर जाना कि यह मीठा है अथवा कड़वा है, घ्राण में जाना कि उसमें गंध है, चक्षुमें जाना कि यह अमृकरूप है और कर्णोंमें शब्दोंका ज्ञान हुआ । इसी प्रकार मनमें भी कुछ सीधा जाननेमें आ गया यह सब है साध्यवहारिक प्रत्यक्ष अर्थात् वास्तवमें तो परोक्ष है, किन्तु कुछ स्पष्टता उन ज्ञानमें है इन कारण यह व्यवहारसे प्रत्यक्ष कहा जाना है । अब दोषके बचे हुए ज्ञानमें जैसे स्मरण यहाँ बैठे ही बैठे किसी बातका स्मरण किया जाने लगे, किसी दृष्टका अनिष्टका स्मरण होने लगे वह है स्मरण । यह स्मृतिज्ञान बहुततया साध्यवहारिक प्रत्यक्षमें जो जाना गया था उसके विषयमें होता है, यह स्मरण है परोक्षज्ञान । इस स्मरणमें नामने स्पष्ट रूप पुरुषकी भाँति स्पष्ट ज्ञान हो रहा है जिसका कि स्मरण किया जा रहा है । स्पष्टता नहीं है तो वह परोक्षज्ञान हुआ ।



केवल एक मनसे अविनाभाव जाना जा रहा है ।

क्षणक्षयवादियोंकी ओरमे अस्पष्टताके मन्वन्धमे विकल्प—क्षणक्षयवादी इस व्याप्तिज्ञानको प्रत्यक्ष मानते हैं । तब ये क्षणक्षयवादी अपना पक्ष सिद्ध करने के लिए यह पूछ रहे हैं कि व्याप्तिज्ञानमे अस्पष्ट ज्ञान हुआ । ता यह जो अस्पष्टता है यह पदार्थका धर्म है अथवा ज्ञानका धर्म है ? जैसे स्मरणज्ञानमे हमने जो कुछ समझा यही बैठे हुए ख्याल कर लिया कि गिरिनार जीमे श्वी टोकमे ऐसी हालत रहती है, तो जो कुछ हमने स्मरणमे जाना, अस्पष्ट जाना तो अस्पष्टके बारेमे कोई यह प्रश्न कर सकता है कि यह अस्पष्टता ज्ञानकी है या टोककी है ? प्रश्न तो किए जा सकते हैं, इसी प्रकार यहाँ यह प्रश्न किया जा रहा है कि व्याप्तिज्ञानमे जो कुछ भी बोध हुआ अस्पष्ट बोध हुआ । इसी प्रकार व्याप्तिज्ञान अस्पष्ट जानता है, तो यह अस्पष्टता पदार्थका धर्म है या ज्ञानका धर्म है ?

ज्ञानधर्म अथवा अर्थधर्मके रूपसे अस्पष्टताकी-असिद्धिका प्रयास — यदि कहो कि यह अस्पष्टता ज्ञानका धर्म है तो फिर यह अस्पष्टता ज्ञानमें ही रहे, फिर पदार्थमे अस्पष्टता क्यों विदिन होगी ? दूसरा अस्पष्ट हो उसके कारण अगर दूसरा अस्पष्ट होने लगे तो इसमे अनेक विडम्बनाएँ हैं । अगर हम दूर की चीजे अस्पष्ट जान रहे हैं तो पासकी चीज भी अस्पष्ट समझमे आये । क्योंकि अब तो यह मान लिया कि ज्ञान अस्पष्ट है और उससे पदार्थ अस्पष्ट बन जाता है । तो कुछ भी अस्पष्ट हो, सब अस्पष्ट बन जायेंगे । इससे अस्पष्टता ज्ञानका धर्म तो साबित कर नहीं सकते । अगर कहो कि अस्पष्टता- इस पदार्थका धर्म है जो ज्ञाना गया तो पदार्थका धर्म है अस्पष्ट और तुम कहते फिरते हो कि ज्ञान अस्पष्ट है तो व्याप्तिज्ञान कैसे अस्पष्ट याने अप्रत्यक्ष- सिद्ध होगा ? देखिये । दूसरी जगह तो ही अस्पष्टता और उससे दूरके मानले अस्पष्ट या कुछ भी हो भिन्नाधिकरणके हेतुसे अगर साध्य मान लिया जाय तो जो चाहे भी कह बैठे— कौवा काला है इस कारण यह मकान सफेद है, अरे कोई युक्ति भी है ? ऐसी बात सुनकर तो कोई पागल ही कहेगा । युक्ति फबती ही नहीं । तो पदार्थ यदि अस्पष्ट है उसके कारण यदि ज्ञान को अस्पष्ट मान लें तो लोकमे ऐसी अनेक विडम्बनाएँ कही जाने लगेगी ।

। व्याप्तिज्ञानकी अस्पष्टता-न माननेका कारण— यहा क्षणक्षयवादी जीब जन यह सिद्ध कर रहे हैं कि व्याप्तिका ज्ञान अस्पष्ट ज्ञान नहीं है, वह प्रत्यक्ष है, परोक्ष नहीं है ऐसा कहनेका प्रयोजन यह है कि प्रमाण दो ही हुआ करते हैं जिनके मतमे— प्रत्यक्ष और अनुमान । सो कोई भी ज्ञान हो, उन ज्ञानोका अलग अस्तित्व सिद्ध न होना चाहिए । वह या तो प्रत्यक्षमे गमित हो या अनुमानमे । तो व्याप्तिज्ञान को अनुमानमे तो यो गमित नहीं कर सकते कि अनुमानका रूप लम्बा होता है, उसमे

हृष्टान्त होते हैं, उममे पक्ष माध्य साधन ये सब अवयव होते हैं। तो अनुमानमे तर्क को गभित किया नही जा सकता था तो प्रत्यक्षमे गभित किया जा रहा है।

अस्पष्टताके विकल्पोका निराकरण - आचार्यदेव तर्कविषयक समस्याका ममाधान कर रहे है। प्रथम तो जैसा का तैसा उत्तर देकर ममाधान कर रहे है पर बादमे मिद्गन्तकी बात रखकर कहेगे। क्या कहा क्षणिकवादियोने कि यह तो बतावो कि व्याप्तिज्ञानसे जो जानी गयी अस्पष्टता है वह अस्पष्टता ज्ञानका धर्म है या पदार्थ का। अच्छा तुम प्रत्यक्षसे पदार्थका स्पष्ट ज्ञान मानते हो तो बतावो कि प्रत्यक्षसे जो स्पष्ट जाना गया वह स्पष्टता पदार्थका धर्म है कि ज्ञानका धर्म है ? पदार्थका धर्म कहोगे तो पदार्थमे तो स्पष्टता है और तुम यानमे स्पष्टता मानते तो यह कैसे बनेगा ? ज्ञानका धर्म कहोगे ता उसमे भी यही बात है। ज्ञान स्पष्ट है तो पदार्थ कैसे स्पष्ट हो जायगा ? शायद यह कहो कि विषयमे विषयीके धर्मका उपचार करके बन जायगा, ज्ञानसे जो पदार्थ जाना जानमे जो धर्म है उस धर्मका उपचार पदार्थमे भी किया गया, अर्थात् स्पष्ट तो हाता है ज्ञान और उपचारसे कहते हैं कि पदार्थ स्पष्ट हो गया तो ऐसी ही बात परोक्षज्ञानमे भी मानलो अस्पष्ट तो रहना है ज्ञान और पदार्थ अस्पष्ट है ऐसा उपचार किया जाता है।

स्पष्टता और अस्पष्टताके ज्ञानधर्मत्वकी सिद्धि - बात यहाँ यह है कि स्पष्टता और अस्पष्टता तो ज्ञानका धर्म हुआ करता है, और हम ज्ञानसे ही सारा व्यवहार बनाया करते हैं, ज्ञानमे परमार्थसे ज्ञान ही जाना जाता है, पर वह ज्ञान किस ढङ्गका बने किस आकारका बने, उस ज्ञानमें कोई विषय जरूर हुआ करता है तो उस ज्ञानका जो विषय पडा, फिर हम उस विषयके सम्बन्धमे अनेक बातें प्रतिवादित किया करते हैं, जैसे हम दर्पण ही देखें और दर्पण देखकर पीठ पीछेके बालकोकी सारी हरकतोका वर्णन करते रहते हैं, हमने उन उन बालकोको नही देखा, देखा उस दर्पणको ही पर उन बालकोकी सारी क्रियाओको देखते रहते हैं और उनका वर्णन करते रहते हैं कि यह वह है और वह यह है इसी प्रकार हम, आप सब जीव सदा ज्ञानको ही जानते हैं, ज्ञानका जो आकार बनता है केवल उसमे ही रहते है उमे ही जानते हैं, पर उसे जानकर चूँकि किन्ही पदार्थके सम्बन्धमे ही जानकारी बनी है तो हम पदार्थो का वर्णन करने रहते हैं, तो स्पष्ट हो तो ज्ञान है, अस्पष्ट हो तो ज्ञान है। फिर उम ज्ञानमे जो जाना जाना है उस पदार्थके सम्बन्धमे यह स्पष्ट समझा गया है, अस्पष्ट समझा गया इस तरहका व्यवहार करते हैं। यदि स्पष्टता पदार्थका धर्म हो तो फिर सदा पदार्थ ज्ञानमे आते रहना चाहिए फिर कभी कोई पदार्थ ज्ञानमे आया और कभी यह ज्ञानमे न आया और कभी यह ज्ञानमे न आया इस प्रकारकी बात न होना चाहिए। इसमे बात तो यही मे कि जो ज्ञान विशद हो; स्पष्ट समझने वाला हो वह तो कहनाता है प्रत्यक्ष और जो ज्ञान अस्पष्ट हो उसे कहते हैं परोक्ष।

क्षणिकवादियोंके तदाकार व अतदाकारसे स्पष्टता व अस्पष्टताकी व्यवस्था—स्पष्ट और अस्पष्ट ज्ञानके विषयमें क्षणिकवादी लोग ऐसा मानते हैं कि अस्पष्ट ज्ञान वह कहलाता है जिसमें कोई विषय नहीं होता और स्पष्ट ज्ञानका विषय होता है, इसे और शब्दोंमें स्पष्ट समझ लीजिये कि प्रत्यक्षज्ञान तो तदाकार है ता है और जितने अतदाकार विषय हैं वे सब अस्पष्ट ज्ञान होते हैं। थोड़ा सा उपयोग लगा कर सुनिये यह सिद्धान्तकी और अपने आपके स्वरूपके मर्मकी बात बतायी जा रही है और यह भी समझते जावेगे कि वेचारे क्षणिकवादियोंने भूल'नही की अपनी बुद्धि जितनी थी उसके अनुसार बहुत कुछ अच्छा कहा'यह भी थोड़ा परख ली, और यह भी परखको कि इस सम्बन्धमें त्रुटि किस जगह की जिससे कि ऐसा सिद्धान्त बन गया। जैसे ऋतु आखोसे निरखकर जो समझा गया, जो पदार्थ जल्दी समझा गया यह तो हो गया प्रत्यक्ष अब थोड़ी देर बाद उसमें कल्पनाएँ उठने लगी तब ये ज्ञान जितने भी हुए थे निविषय हुए, जैसा जो है उसे वैसा जानना यह कहलाता है इसका तदाकार ज्ञान और जो पदार्थ नहीं है उसे जानना वह अतदाकार ज्ञान। क्षणिकवादियोंका सिद्धान्त बताया जा रहा है।

क्षणिकवाद सिद्धान्तमें निविषयत्व और अतदाकारका रूप—अतदाकार ज्ञानकी अस्पष्टताकी मान्यताके प्रसङ्गमें उनसे पूछा जा रहा है कि कभी कभी दो चन्द्रमा दिखने लगते हैं निकट ही निकट कुछ ही दूरमें बिल्कुल स्पष्ट दीखते हैं, तो चन्द्रमाका दिख जाना फिर तो प्रत्यक्ष ज्ञान होना चाहिए ? इसपर वे क्षणिकवादी उत्तर देते हैं कि हम प्रत्यक्षज्ञानकी बात क्या करें वह तो परोक्षज्ञान भी नहीं है, वह तो समीचीन भी नहीं है। तो चन्द्रमा दिख जाना यह अस्पष्ट बात भी नहीं, क्योंकि यो नहीं है कि दो चन्द्र वहाँ है नहीं और जान रहे हैं तो'यह तो निविषय ज्ञान है, मिथ्या ज्ञान है। जब आँखोंका दोष दूर करके बादमें उस चन्द्रमाको देखते हैं तब तो एक ही चन्द्र दीखता है। तो जैसे यह निविषय है इसी प्रकार क्षणिकवादी जन उन सारे ज्ञानोंको निविषय मानते हैं जिनमें कुछ बात समझमें आये। जैसे हम आप लोगों की समझमें आ रहा है कि यह चीकी है। तो यह चीकी है यह जो ज्ञान है यह निविषय ज्ञान है। चीकी है ही नहीं। जैसे स्वप्नमें अनेक चीजे दिखा करती हैं पर वहाँ काई भी चीज है नहीं, इसी प्रकार इस जीवनके लम्बे समयमें ये चीजे दिख रही हैं तो ये कुछ चीजें नहीं है। तो फिर वास्तविक चीज क्या है ? इन सब पदार्थोंमें जो निरक्ष भ्रम है वह वास्तविक चीज है, तो कुछ भी हाथ न आया। वह है तत्त्व और उसका बोध हुआ वह है प्रत्यक्ष। बाकी या तो परोक्ष है या मिथ्या है।

क्षणिकवादमें निरक्ष भ्रमकी परमार्थरूपता—क्षणिकवादियोंका यह सिद्धान्त है कि इन चीकीमें जो ऐसा भ्रम है कि, जिसका दूसरा टुकड़ा न हो सके, ऐसा भ्रम जो दूसरे समयमें न रह सके, ऐसा भ्रम जिसमें शक्तिकी डिग्रियाँ नहीं होती

अर्थात् एक जघन्य डिग्री हो शून्यसे उठकर केवल १ नम्बरका ही उसमें पावर हो, ऐसा जो निरक्ष अक्ष है वह तो है परमार्थ वस्तु, बाकी जो कुछ दीख रहा है वह सब भ्रूठ है। तो इस सारेका जो कुछे ज्ञान है वह सब मिथ्या ज्ञान है और उस निरक्ष अक्षका जो ज्ञान है वह है सही ज्ञान। उसके जाननेसे मोक्ष मिलेगा, बाकी जाननेसे ससारका बन्धन है। यह क्षणिकवादका सिद्धान्त है।

उत्तरज्ञानसे बाधित होनेसे पूर्वज्ञानकी निर्विषयताकी असिद्धि—  
दोषनिवारणके लिये क्षणिकवादमे यह कहा गया कि जो दो चन्द्रमा दिखते हैं वह निर्विषय है क्योंकि बादमे स्पष्ट ज्ञानसे यह भ्रूट मालूम होता है कि नहीं, चन्द्रमा तो एक ही है। तो बादमे होने वाले स्पष्ट ज्ञानसे बाधा आनेसे यदि पूर्वज्ञान निर्विषय हो जाता है तो बाहरमे हम कोई चीजको अस्पष्ट निरक्ष रहे हैं तो उससे पासमे जो पदार्थ का स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है वह भी बाधित मान लिया जाय। कदाचित् एक ज्ञानसे दूसरा ज्ञान अगर बाधित भी हो जाता है तो भी पीछे ही तो निर्विषय हुआ। जिस समय ज्ञान जो कुछ जानता है उस समय ज्ञान निर्विषय नहीं हुआ करता है। ज्ञान है और वह ज्ञान किसी न किसी पदार्थको जातता रहता है। यह ज्ञानका स्वभाव है। जब तक यह ज्ञान मोहवश बाह्य पदार्थको जाननेमे प्रवृत्ति बनाये रहता है तब तक इस जीवको आकुलता है और जब यह ज्ञान अपने स्वरूपको जाननेमे प्रवृत्त होता है तो उसकी आकुलता शान्त हो जाती है, ऐसा ही अक्षान्तिका अभाव यदि कुछ देर तक इसी निर्विकल्प दशामे बना रहे तो उसको कैवल्यकी प्राप्ति हो जाती है।

इच्छासे विकासका विरोध देखिये भैया ! कितना विचित्र जालसा है कि जो वैभवके सचयक लिये धिर उठायें, फिरता है उसे वैभव मिलता नहीं और जो वैभवके सचयसे उपेक्षा रखकर कुछ वाञ्छा ही नहीं रखता उसके चरणोमे सारा वैभव मानो एकत्रित होकर पूजने आता है। जब तक हम इन सब पर पदार्थोंको जाननेकी तडफन बनाये रहते हैं तब तक जानकारी बनती नहीं और जब सब परका विकल्प तोड़कर विश्रामसे बैठते है, किसी भी पदार्थका जाननेकी इच्छा नहीं रखते है जब ऐसी बात मनमे ठानकर बैठते है कि किसी भी बाह्य वस्तुमे मुझे लाभ क्या ? उनमे पंडकर क्यो अपना समय बरबाद करना, क्यो उनमे पडकर अपने उपयोगको मलिन करना, क्यो अपने इम ज्ञानमहलमे इन बाहरी पदार्थोंको स्थान दें। मुझे कोई आवश्यकता नहीं कि मैं किन्ही बाहरी पदार्थोंको जानू, बाह्यको जाननेसे ही तो हमने क्लेश पाया है, तो किसी भी बाह्यको जाननेको इच्छा जब नहीं और विश्रामसे अपने आपमे स्थित हो गया तो उसमे एक ऐसा अद्भुत बल प्रकट होता है कि विश्व के सनस्त पदार्थ अवश होकर मानो जानकारी मे उन्हें आना ही पडता है। इस तरह से उसके ज्ञानमे सारे पदार्थ प्रतिबिम्बित होने लगते हैं।

केवलज्ञानमे सर्वज्ञानकी अनिवार्यता—कोई योगी पुंछ ऐसा कर

मकता है कि मुझे किसी भी पदार्थ को नहीं जानना है, हम तो अपने आपमें ही ठहरे हैं, कोई पदार्थ मेरे जाननेमें मत आये, ऐसी बात अब सर्वज्ञदेवके नहीं निभ सकती, उन सब पदार्थोंका माना चलैज्ज ही है कि हम तुम्हारे ज्ञानमें आये बिना नहीं रह सकते । हम सबको तुम्हें जानना ही पड़ेगा और एक बार नहीं, प्रतिसमय निरन्तर तुम्हें जानते ही रहना पड़ेगा, क्यों सर्वज्ञ हुए ? अगर तुम्हें हम सबको जानना न था तो तुम सर्वज्ञ ही न बनते । अगर सर्वज्ञ हुए हो तो तुम्हें हम सबको जानना ही पड़ेगा यह एक अलङ्कारमें कहा जा रहा है । कहीं वे पदार्थ इस तरहसे कहा नहीं करते कोई जबरदस्ती नहीं । इसी प्रकारसे समझ लो, जो व्यक्ति मर्ब परका विकल्प त्यागकर एक अपने आपमें स्थित होकर विश्रामसे बैठा हुआ है तो सर्व पदार्थोंको मानो विवदा होकर उसकी जानकारीमें आना ही पड़ता है ।

इच्छामात्रमें विकासकी अवरोधकता—अभी एक प्रश्न हुआ है कि जिज्ञासा अर्थात् जाननेकी इच्छा हेय है अथवा उपादेय ? तो उसका समाधान-यह है कि कुछ पदवियोंमें, कुछ स्थितियोंमें जहाँ कि अनेक विषय कषाय विकल्प सताते-रहते हैं वहाँ कुछ ऐसे तत्त्वके जाननेकी इच्छा बने कि जिसकी जानकारी मिलनेपर ये विकल्प शान्त हो जायें तो उस कालमें उस पुरुषके लिए वह जिज्ञासा उपादेय है, पर जिज्ञासाके उपादेयका निर्णय सर्वरूपोंमें इसलिए नहीं किया जा सकता कि वही पुरुष उस तत्त्वके जाननेके बाद पदार्थोंके सही स्वरूपको समझनेके बाद अब उसे जाननेकी इच्छा भी बुरी लग रही है और अब वह यह चाह रहा है कि कुछ भी बाह्य तत्त्व मेरे जाननेमें न आये, कुछ भी विकल्प मेरे ज्ञानमें न आये । मैं निर्विकल्प रहना चाहता हूँ इसलिए परमार्थको तो जाननेकी इच्छा है । चाहे ज्ञानकी इच्छा हो या अन्यकी इच्छा हो, इच्छा मात्र हेय है । पर स्थितियोंके अनुसार जब वह जिज्ञासा हित करनेमें समर्थ है तब तो उपादेय है, पर परमार्थसे तो इच्छामात्र आत्माके विकासके अवरोधका ही कारण है अर्थात् एक विकल्प ही कारण है ।

ज्ञानका स्वरूप और उसकी वर्तमान पद्धतिका कारण—आत्मा तो ज्ञानस्वरूप ही है । ज्ञान स्वरूपसे ही प्रकट होता है, किन्हीं बाह्य साधनोंसे प्रकट नहीं होता है, किन्तु अनादिसे इस आत्मापर ज्ञानावरण कर्म छाया हुआ है, तब जितना जिसके ज्ञानावरणका क्षयोपशम होता है, अलगवाव होता है उसके उतने ज्ञानका विकास होता है । इस क्षयोपशमिक ज्ञानविकासके उत्पादकी ऐसी प्रकृति है, वह यथायोग्य बाह्य नोकर्मोंका सन्निधान पाकर होता है । इसी मूल व्यवस्थाके कारण मति-स्थिति, प्रत्यभिज्ञान आदिक ज्ञानोंके विकासमें विधि, पद्धति स्थिति विभिन्न हो गई हैं तब इसकी सिद्धिमें नाना सिद्धान्त बन गये हैं । मूल स्वरूपकी दृष्टि रखकर जाननेमें विवाद बही रहता ।

स्पष्टता और अस्पष्टताकी ज्ञानधर्मत्वके रूपमें सिद्धि—किसी ज्ञानसे

पदार्थ स्पष्ट जाना जाता है और किसी ज्ञानसे पदार्थ अस्पष्ट जाना जाता है । तो इसमें जो स्पष्टता हुई अथवा 'अस्पष्टता' हुई वह क्या ज्ञानका धर्म है या पदार्थका धर्म है ? इसपर विचार करते हुए यह बात बतायी थी कि स्पष्टता तो ज्ञानका ही धर्म है अथवा अस्पष्टता ज्ञानका ही धर्म है केवल ज्ञानके धर्मको विषयभूत पदार्थोंमें उपचरित करके यह व्यवहार किया जाता है कि यहाँ यह पदार्थ स्पष्ट रहा, यह पदार्थ अस्पष्ट रहा । देखिये व्यवहारमें भी लोग यही कहते हैं कि हमको वह पदार्थ स्पष्ट लग रहा और अमुक पदार्थ अस्पष्ट लगा । पदार्थ तो जाना तक भी नहीं जाता परमार्थसे । जाननेमें तो अपने अन्तरका ज्ञेयकार आया करता है । आत्मा अपने प्रदेशोको छँडकर कहीं बाहरी गुणोका व्यापार नहीं करता । आत्माके गुणोका जो कुछ भी व्यापार होता है, प्रयत्न होता है वह आत्मप्रदेशोमें ही होता है फिर स्पष्टता व अस्पष्टताको अर्थका धर्म कहना तो असंगत ही है ।

पदार्थके प्रदेशोमें ही पदार्थकी सर्वस्वता— देखिये ! किसी भी पदार्थका परिणामन पदार्थसे बाहर नहीं होता । जैसे लोग भूट कह देते हैं कि यह प्रकाश सूर्य का है । अरे सूर्य कितना बड़ा मानते हो ? जितना भी बड़ा मानो, करीब पौने दो हजार कोशका मानो तो सूर्यका प्रताप, प्रकाश, रूप, कान्ति सब कुछ उस सूर्यके प्रदेशोमें ही रहेगे । सूर्यके प्रदेशोसे बाहर सूर्यकी कोई भी चीज कभी पहुँच ही नहीं सकती । तब फिर यह प्रकाश किसका है ? जा चमक रहा है उसीका ही प्रकाश है । भीट चमक रही है तो वह भीटका प्रकाश है, दूरी जितना कुछ चमक रही है वह दूरीका प्रकाश है, इस प्रकार पदार्थके परिणामन होनेमें निमित्त सूर्य है । अतएव पदार्थके प्रकाशको सूर्यमें आरोपित करके, निमित्तमें आरोपित करके लोग ऐसा व्यवहार करते हैं कि यह सब सूर्यका प्रकाश है और यह व्यवहार बहुत सुगम लगता है और यह व्यवहार बहुत सुगम लगता है और यह जाननेमें कठिनाई लगनी है कि यह प्रकाश तो प्रकाशित पदार्थका ही प्रकाश है सूर्य का नहीं । तो इसी प्रकार जब कोई व्यवहार किसी कारणसे विशेष प्रचलित हो जाता है तो उसके विरुद्ध कुछ बात सोचनेमें कठिनाई विदित होती है । ज्ञान तो बाहरी पदार्थोंको परमार्थसे जानता तक भी नहीं है फिर पदार्थको स्पष्ट कहना अथवा अस्पष्ट कहना जरा भ्रम नहीं सकता । लेकिन जैसे प्रकाशित पदार्थके प्रकाशका निमित्तमें आरोप किया गया है सूर्यका प्रकाश है । इसी प्रकार ज्ञानकी स्पष्टता और अस्पष्टताका निमित्तमें अर्थात् विषयमें आरोप किया जाता है । यह स्पष्टता पदार्थकी है ।

स्पष्टत्व और अस्पष्टत्व अर्थकी सिद्धिके स्रोतका प्रश्न—यहाँ क्षणिकवादी कुछ विकल्पोंसे अपना पक्ष सिद्ध करना चाहते हैं कि यदि ज्ञानके धर्मका विषयमें उपचार किया जानेसे पदार्थमें स्पष्टता और अस्पष्टताका व्यवहार होता है, थोड़ी देरको यह मान भी लिया जाय तो भी यह तो बतलाओ कि विषयी ज्ञानमें

धर्मार्थ ज्ञानमें नानि ज्ञानमें स्पष्टपना या अस्पष्टपना माया नहीं है ? इन धर्मधर्मों की सिद्धि कैसे करोगे ? यदि अज्ञानमें ज्ञानकी स्पष्टता और अस्पष्टतासे ही करोगे तो इसमें अनवस्था दोष होगा अथवा उत्तरेतग दोष भावना । यही ज्ञान अज्ञानी स्पष्टताके द्वारा अपने स्पष्टत्व धर्मको ज्ञान में तो अब स्पष्टत्व धर्म सिद्ध हो तो स्पष्टता जानी जाय । और जब स्पष्टता ज्ञान में तब धर्म सिद्ध हो । या अज्ञान अस्पष्टताके माध्यम ज्ञान मानने पहुँचे तो अनवस्था है ही । यदि, यही सिद्धत्व ही उत्तरे स्पष्टपनेकी और अस्पष्टपने की सिद्धि हँसती है तो फिर गारे ज्ञानमें एक माय समानरूपमें या ही स्पष्टता का जानी चाहिये या अस्पष्टता । नदोनि, अब ज्ञानमें स्पष्टत्व या अस्पष्टत्व ज्ञान धर्मपना ही स्पष्ट ही हँने सगा है । ऐसी युक्तियोंमें अणुअणुवादी विकल्प रूपकर ज्ञानकी सिद्धि का निराकरण कर रहे हैं ।

अर्थार्थता और अर्थार्थताके परिन्तयका उपाय विकल्पोंका उत्पादन-इस प्रसङ्गमें एक बात यह भी जान लीजिए कि किसी के मनस्थिका निराकरण करने के लिए आप उनके स्वप्नमें विधिमें नितना अधिक विकल्प उठाकर पूछेंगे उतना ही उसका पक्ष कमजोर हो जायगा । और यदि कोई मनस बात है तो वह तो उत्तर जायगा, उत्तरे उत्तर भी न बन सकेगा और स्वयंचन विरोध होगा । यदि कोई सत्य बात है तो कितने ही विकल्पोंमें पूछा जानेपर भी पूँकि उसकी दृष्टिमें अर्थार्थ बात है तो वह उत्तर देकर अपना निभाव कर लेगा । जैसे न्यायालयमें किसी घटनाकी अर्थार्थता जाननेके लिए अनेक विकल्प करके पूछा जाता है जब यह घटना हुई तो तुम्हारा भुल किस तरफ या किस जगह सट्टे अथवा बँटे थे- उस समय तुम्हारे सामने फौन था ? सूर्य तुम्हारे किस बगल था, कितने घंटे थे, उस समय कितने लोग थे यों दसों बातें थ डी घाड़ी देर बादमें पूछते हैं । यदि घटना अर्थार्थ है तब तो वह सही उत्तर दे लेगा, और अगर घटना अर्थार्थ है तो यह कहाँ तक उन दसों बातोंका उत्तर अविरोध पूरक दे पायगा, यह तो घबडा जायगा । कितने ही विकल्प किए जाने पर भी वह उस घटनाका निभाव नहीं कर सकता ।

स्वाद्वादसे ही समस्याओंका समाधान—युक्तियाँ और विकल्प तो ऐसे हैं कि किसी की भी बातके न सिद्ध कर पानेमें मजबूर किया जा सकता है । कोई पूछ बँटे कि यह बताओ कि तुम जिस जीभसे बोलते हो वह तुम्हारी है यह कैसे जाना ? यह जीभ तुमसे न्यारी है या तुमसे मिली है ? अगर तुमसे न्यारी है तो तुम्हारी जीभ क्या रही ? तुम्हारा बोलना क्या रहा, जीभने कुछ भी कहा, तुमने तो नहीं कहा । वह न्यारी है, तुम न्यारे हो । और, यदि जीभ और तुम एकमेक हो तो जैसे धूलमधूला तुम हो वैसे ही धूलमधूला जीभ हुई, फिर तो यह जीभ तुममें सर्वज्ञ समा जाना चाहिए । तो भिन्न अभिन्नकी बात उठाकर कितने ही विकल्प करके उस बोलने वाले की जवान बन्द कर दो । तो किसी भी प्रसङ्गमें स्वाद्वादका सहारा लिए बिना विजय

नहीं हो सकती। अरे तुम्हारी जीभ भिन्न है क्योंकि तुम कहलाते हो ये पूरे सवा मनके शरीर बाने और जीव है एक छोटा सा अवयव इस कारणसे तुमसे जीभ न्यारी है, किन्तु तुम्हारे इन अङ्गोका इस शरीरसे सम्बन्ध है ना? अङ्गोके समूह बिना तो कोई शरीर नहीं होता सो जीभ अभिन्न है। धर्मापेक्षाओंकी दृष्टि लगावो तो सिद्ध कर लो।

तथाविध ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे स्पष्टता व अस्पष्टताकी सिद्धि —  
इमः सङ्गमे क्षणक्षय वादियोने यह पूछा था कि अस्पष्टता ज्ञानका धर्म है यह सिद्ध तुम कैसे करोगे? क्या उस हीके अस्पष्टत्वको उसके ही अस्पष्टत्वसे या स्वतः। दानोमे आपत्ति देनेपर आचार्यदेव समाधान कर रहे है कि जिस विधिको उठाकर अस्पष्टताका निराकरण किया, इस तरह सिद्धि नहीं है, किन्तु ज्ञान यह स्पष्ट है यह अस्पष्ट है यह क्यों बना? इसकी सिद्धि और प्रकारसे है। वह प्रकार क्या है? देखिये जीवका स्वभाव एक ज्ञानरूप ही है। किसी भी जीवकी ऐसी पहिचान करने जायेगे ना ज्ञान धर्मसे ही पहिचान कर सकेंगे। उसमे जाननेकी शक्ति है और शक्तिका तो कोई प्रत्यक्ष करता नहीं, किन्तु उसकी वृत्ति देखकर जान रहा है, हिल रहा है, भाग रहा है, खा रहा है, कुछ भी प्रवृत्तिया देखकर यह ज्ञान होता है कि इसमे ज्ञान है। जब यह विदित होता है कि इसमे ज्ञान है तब हम जानते हैं कि यह जीव है। जीवका स्वरूप ही ज्ञान है। ज्ञानके अतिरिक्त आत्माका हम और कुछ स्वरूप नहीं समझ सकते, ज्ञान लक्षण बिना पहिचाना ही नहीं जा सकता। यह आत्मा तो आत्मा ज्ञान-स्वभावी है, ज्ञानका काम जानना है। जाननेमे कोई सीमा अथवा शर्त नहीं हुआ करती है कि ऐसा हो तो हम जानें। लेकिन, अनादिकालसे आत्माके साथ जो ज्ञानावरण कर्मका भार लदा है, जो विषय कषाय आदिक आकाशावोका भार लदा है उसके कारण इसका ज्ञान दब गया है, प्रगट नहीं हो रहा है, आवरण होनेसे वस्तुका प्रकाश नहीं होता। जैसे कोई यहाँ पर्दा डाल दिया जय तो भीतर पदार्थ प्रादुर्भाव है, उसका अब प्रागट्य नहीं है, वह स्पष्ट नहीं है, लोगोको नजरमे नहीं आता। आवरण हटा दिया जाय तो पदार्थ जाननेमे आ जाता है, इसी प्रकार आत्मामे ज्ञानावरणका एक आवरण लगा है, उस आवरणका जितना क्षय-पशम होता है, अलगाव होता है उतना ज्ञानका प्रागट्य होता है।

ज्ञानप्राकट्यका अन्तरङ्ग निमित्त ज्ञानावरणका क्षयोपशम-- देखिये ज्ञानके प्रगट होनेमे मूल पद्धति यह है, इस भौतिक बातका न जाननेके कारण ज्ञानके विकासका कारण कोई लोग प्रकाश मानते हैं, प्रकाश न हो तो हम ये सब नहीं जान पाते, कोई लोग इन्द्रियोको मानते है, इन्द्रिया न होती तो ये सब कैसे जान पाते। कोई लोग पदार्थका समूह मानते हैं। ये पदार्थ इतने जुटे न होते तो इनका ज्ञान कैसे होता, कोई समिकपं मानते हैं, यदि पदार्थका और इन्द्रियोका सम्बन्ध न बनता तो कैसे जानने ऐसा मानते है पर उनकी मुधि कोई नहीं लेता है जो ज्ञानके विकासका वास्तविक



कारण है और जिसके न होनेपर यह प्रकाश भी धरा रहे ये इंद्रिया भी बनी रहे, यह पदार्थोंका जमघट भी बना रहे तब भी ज्ञान नहीं होता । यहाँ हम आपके ज्ञानविकास का मूल कारण है ज्ञानावरणका क्षयोपशम और अन्तरङ्गमें उस प्रकारका आत्मा का प्रसाद ।

**आवरणप्रकृतियाँ**— जितने प्रकारके ज्ञान हैं उतने ही प्रकारके ज्ञानावरण होते हैं । कर्म यद्यपि मूलमें बताये हैं, पर उन ८ कर्मोंके भी और भेद होनेमें १४८ प्रकृतियाँ बतायी गई हैं पर उन १४८ प्रकृतियोंमें भी प्रत्येक प्रकृतिमें अनन्त प्रकृतियाँ पड़ी हुई हैं । जैसे ज्ञानावरणके सम्बन्धमें ५ भेद बता दिये—मतिज्ञानावरण, श्रुत-ज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मन पर्ययज्ञानावरण और केषलज्ञानावरण । किन्तु मतिज्ञानमें जितने भेद पड़े हुए हैं उतने उनके यदि विकास नहीं है तो उतने ही आवरण हैं । जैसे अवग्रह, ईहा, भ्रवाय और धारणा आदि ज्ञानावरण । घटको न जाना तो घटावग्रह ज्ञानावरण, चीकीको न जाना तो चीकीअवग्रह ज्ञानावरण । यो उन्हीके ईहाज्ञानावरण आदिक भी-है । जितने पदार्थ हैं उतने सत् हैं उन सबको न जान सके उतने ही इसके आवरण होते हैं । तब कितना विस्तार हो गया कर्मका ? अनन्त विस्तार हुआ गया ।

**ज्ञानावरण एव वीर्यान्तरायके क्षयोपशमके प्रभावसे वर्तमान ज्ञान-विकास**—उन समस्त ज्ञानावरणोंमेंसे जिह ज्ञानावरणका क्षयोपशम बना है, जो कि आत्माके प्रस दसे निर्मलतासे बना करता है उतना ज्ञानका विकास होता है । ज्ञानके उत्पन्न होनेका मूल मर्म यह है इस समय । तो जैसे जितने पदार्थ हैं उतने पदार्थोंके जाननेके आवरण भी होते हैं, ज्ञान भी होते हैं । तो इसी प्रकार जानने की जो दो पद्धतियाँ हैं स्पष्ट और अस्पष्ट । तो ऐसे भी सब आवरण दो दो प्रकारसे हैं—स्पष्टज्ञानावरण, अस्पष्टज्ञानावरण । उसका क्षयोपशम होता है व साथ ही उसके साथ वीर्यान्तराय कर्मका भी क्षयोपशम होता है तो जब स्पष्ट ज्ञानावरण और वीर्यान्तरायका क्षयोपशम विशेष प्राप्त होता है तो किसी ज्ञानमें स्पष्टता प्रसिद्ध होती है व किसी ज्ञानमें अस्पष्टता प्रसिद्ध होती है । मूल बात यहासे चली तब कोई ज्ञान स्पष्ट बना और कोई ज्ञान अस्पष्ट बना । जब अस्पष्ट ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे और वीर्यान्तरायके क्षयोपशमसे ज्ञान बना तो अस्पष्ट ज्ञान बना । उसका प्रतिबन्धक ज्ञानावरण है । प्रतिबन्धक जब नहीं रहता है तो पदार्थ प्रकट हो जाया करता है । यह बात लोकमें भी सर्वत्र पहिचान ली जाती हैं । तो स्पष्टता किसका धर्म है ? ज्ञान का धर्म है । कभी बोला भी जाय कि पदार्थ स्पष्ट हो गया, पदार्थका विशेषण बनाकर बोलेगे तो ज्ञानके धर्मका पदार्थमें उपचार करके व्यवहार किया गया, ऐसा सम्झना चाहिए ।

स्पष्टताके प्रति इन्द्रियके करणत्वकी असिद्धि—अब इस सम्बन्धमें

मीमांसक लोग यह कहते हैं कि तभी, जो किसी ज्ञान द्वारा किसी पदार्थका स्पष्ट प्रतिभास हुआ, जो स्पष्टता विदित हुई वह स्पष्टता इन्द्रियसे उत्पन्न हुई। इन्द्रियके कारण उनको स्पष्ट जाना। उनके प्रति समाधान दिया जाता है कि यदि इन्द्रियसे ही स्पष्टता होती है इन्द्रिय स्पष्ट ज्ञान करती है तो इन नेत्रोंसे जब हम एक मील दूरकी चीज देख रहे हैं तो हमें वह अस्पष्ट क्यों समझने आता ? इन्द्रिय तो वही है, इन्द्रियमें यदि स्पष्टता उत्पन्न होती है तो दूरके पदार्थ देखनेमें भी स्पष्ट प्रतिभास होना चाहिए। तथा उल्लूको दिनमें क्यों नहीं स्पष्ट ज्ञान होता ? उसकी आँखें जैसी रातमें है वैसी ही तो दिनमें भी हैं। इन्द्रियसे स्पष्टता मान लेनेपर ऐसी अनेक बातें पूछी जा सकती हैं।

इन्द्रियके उपघातके कारण इन्द्रियज्ञानमें अस्पष्टताकी असिद्धि— अब इस सम्बन्धमें यदि यह कहो कि स्पष्टताको उत्पन्न करने वाली जो आँख है वह यदि अत्यन्त दूर देशकी बातको देखे तो दूरकी चीजके द्वारा ये इन्द्रियाँ दब गयीं, उपहत हो गयीं, इनपर कुछ दोष पड़ गया। दूरकी चीज देखनेमें, फिर दृष्टि नहीं लगती है और उल्लूकी आँखोंको सूर्यकी किरणोंने दबा डाला जिस कारणसे उल्लूको दिनमें स्पष्ट नहीं दिखता। तब इसपर उनसे पूछा जा रहा है कि उस कारणसे इन्द्रियका उपघात किया या इन्द्रियकी शक्तिका ? किसको दबाया ? यदि कहो कि इन्द्रियको दबाया तो यह प्रत्यक्ष विरुद्ध बात है, इन्द्रियाँ तो ज्योंकी त्यों साफ पडी हैं। उल्लूका पदार्थ देखा तो वही आँखें हैं जिसपर कोई पर्दा भी नहीं पडा है और उल्लूकी भी आँखें वही हैं चाहे दिनमें देखे चाहे रातमें। उस इन्द्रियका स्वरूप ज्योंका त्यों धराबर नजरमें आ रहा है।

इन्द्रियशक्तिके उपघातका अर्थ भावेन्द्रियावरण—यदि कहो कि इन्द्रिय का उपघात नहीं किया किन्तु इन्द्रियकी शक्तिका उपघात किया तो वही बात योग्यता वाली सिद्ध हो गयी कि इन्द्रियमें जो जाननेकी योग्यता है, भावेन्द्रियनामक जो इन्द्रिय ज्ञानावरणका क्षयोपशम है उसके कारण पदार्थ जाना जाता है तो जहाँ स्पष्ट ज्ञान करनेका क्षयोपशम है वहाँ स्पष्ट ज्ञान करनेका क्षयोपशम है वही अस्पष्ट होता है। इन्द्रियकी शक्ति एक भावइन्द्रियनामक क्षयोपशमके सिवाय और कुछ नहीं है। वह इन्द्रियकी शक्ति क्या है ? जिस शक्तिसे हमने पदार्थको स्पष्ट जाना। कल्पना तो करो जरा, उसे इन्द्रियकी शक्ति कहे या ज्ञानकी शक्ति कहें। ज्ञानरूप ही तो भाव इन्द्रिय होता है तो भाव इन्द्रियका ही नाम ज्ञानकी शक्ति है, और भाव इन्द्रियनामक इन्द्रिय से स्पष्टता होती है, ऐसा माननेपर तो जैन सिद्धान्तकी ही सिद्धि हुई कि जैसी योग्यता है, जैसा क्षयोपशम है वैसा ज्ञान प्रकट होता है।

अपने अपरिचयमें विडम्बना—इस प्रकरणमें प्रत्यक्षके लक्षणकी भीमासा की गई है। प्रत्यक्षका लक्षण क्या है ? जो विशद ज्ञान हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं।

जब विशद ज्ञानपर विचार करने लगे कि विशदता स्पष्टता ज्ञानमें किम प्रकारसे आया करती है। तो सुननेमें आलस्य आ जाता है। क्यों आ जाता है? देखिये। सब बातें हैं तो अपने आपकी अपने ही स्वरूपकी ये चर्चायें हैं किन्तु अपने आपके स्वरूपका कुछ परिचय न हों नैसे अपनी ही बात अपनी समझमें नहीं आती। जैसे कोई आवेकी वक्ता ऐसा भी होता है कि त्रिमका व्याख्यान श्रोताओंको सुननेकी शक्ति तो नहीं है, खाली यो ही बँठे रहते हैं श्रोताजन, वे तो चाहते हैं कि अब यह कुछ भी न बोले तो अच्छा है, पर वह वक्ता यह समझ रहा है लोगोंको जो कुछ हम बोल रहे हैं बहुत पसन्द है। यद्यपि वे श्रोताजन कभी कभी मज्जोल वाली ताली भी बजा देते हैं न सुननेकी वाञ्छा होनेके कारण, पर वऽ वक्ता यही समझता है कि सभी लोग जो कुछ हम बोल रहे हैं उसको सुनकर बहुत खुश हो रहे हैं। और, वह अपने व्याख्यान को और भी बढ़ाता जाता है। वह भावुक वक्ता अपने चारों ओर निर्याम नहीं कर पाता। ऐसे ही नासमझ वक्ताकी तरह ये ससारके मनवान लोग भी अपने स्वरूपकी सुघसे रहित हैं, जिससे अपनी भी बात अपनी समझ में नहीं आती। जो वान स्पष्ट है वह भी ज्ञानसे बाहर हो जाती है, किन्तु बाह्य दृष्टिके कारण अपनी चतुराई अधिक माना करता है। इसका कारण क्या है? इसका कारण यह है कि हमारे चित्तमें बाह्यपदार्थोंके प्रति प्रेमकी वासना अधिक बनी हुई है और किसी समय यद्यपि उस बाह्यवस्तुका प्रेम सामने स्पष्ट नजर आ रहा है, ह्याल भी नहीं हो रहा है लेकिन वासना इस प्रकार पडी हुई है कि वह, सस्कार हमारे ज्ञानको इतना बिगाड रहा है कि हम अपने स्वरूपकी सुघ लेनेके लिए, स्वरूपकी बात जाननेके लिए, रुचि भी नहीं करते और न अपनी प्रतीति बनाते हैं। यह सब बाह्यपदार्थोंसे प्रेम होनेके परिग्रहमें आशक्ति होनेका सस्कार है, उस सस्कारका यह फल है कि यह आलसी बना हुआ है।

आलस्यका स्वरूप— देखिये। आलस्य बताया गया है रत्नत्रयमें प्रवृत्ति न करनेमें। कोई भी पुरुष बहुत दौड-घूप करता है, जगह जगह जा कर माल खरीदता है और अनेक प्रकारके कष्ट भोगकर बहुत डडा व्यापार करता है तो लोग कहते हैं कि इसके कुछ भी आलस्य नहीं है, पर ज्ञानी कहना है कि वह महा आलसी है। मोक्ष मार्गमें उत्साह न होनेको, प्रवृत्ति न होनेको आलस्य कहा गया है। तो यह समझ लीजिए कि हम लोगका यह प्रमाद है, आलस्य है जो हमारी दृष्टि हमारे ही स्वरूप पर टिक नहीं पाती और कित्तनोको ही तो उसका अवलोकन भी नहीं होता।

जंगतकी असारताका परिचय— श्रेया। अधिक न बने, तो कमसे कम इतना तो हम आप मनुष्य हर एक कोई कर सकता है क्योंकि थोडा बहुत परिचय सबको है कि ससार असार है, इसमें कोई किसीका नहीं है, सभी स्वार्थके साथी हैं, सभी दूसरो को धोखा देते हैं, हमारा कोई वास्तवमें मित्र नहीं है, इतनी बातोंका

ज्ञान तो सभी मनुष्योंको है, क्योंकि इस जीवनमें इस स्वार्थभरी दुनियामें घटनायें ऐसी दसो बीसो घट चुकी होगी। उस समय चाहे विचार न किया हो, पर तत्काल तो यह विचार किया ही होगा कि सब घोखा है, कोई किसीको चाहने वाला नहीं है, जब इतना बोध है हम आप सभीको तो इतनेसे ही अपना काम निकाल सकते हैं। न भी तत्त्वस्वरूपका अधिक ज्ञान हो, न भी सिद्धान्तके सूक्ष्म कथनका ज्ञान हो, पर जितना ज्ञान है उतना ही बहुत काफी है। इतना तो जान ही लिया गया कि समस्त बाहरी पदार्थ समस्त ये जीव जिन्हें हम स्त्री पुत्र भी कहते हैं ये सब अपने अपने स्वार्थके हैं और अपने अपने कर्मके साथी हैं, इतने ही ज्ञान द्वारा हम कल्याणका उपाय बना सकते हैं।

**पदार्थोंकी स्वरूपतः स्वार्थवृत्ति—** भैया ! यह कोई ग्लानिकी बात नहीं है कि यह सोच लिया जाय कि ये सब स्वार्थी हैं चाहे कोई कितना ही घरमें भला हो, घरभरका बड़ा संरक्षण करता हो, चिन्ता रखता हो। अपने शरीरकी, अपने खाने पीने की चाहे कोई सम्भाल न करता हो, पर घरमें रहने वाले अन्य सभी लोगों को बड़ी सम्भाल करता हो इतनेपर भी वह बड़ा स्वार्थी है, स्वरूप ही है ऐसा। इसमें कोई ग्लानिकी बात नहीं है। प्रत्येक वस्तुका ऐसा ही स्वरूप है कि वह अपने आपमें अपना ही परिणामन करे। कोई वस्तु किसी दूसरी वस्तुका परिणामन नहीं कर सकती। तो स्वार्थ मायने स्वका अर्थ, स्वका प्रयोजन। जब चित्तमें कोई कषाय उत्पन्न होती है तो उसके मिटानेके लिये वह प्रयत्न करता है, बस यही उसका स्वार्थ है। बड़े से बड़े पुरुष भी जब किसी दूसरे दु खी पुरुषको देखकर दु खी हो जाते हैं तब अपनी उस दुःखका वेदनाको भेटनेके लिये उस दु खी पुरुषको भोजन वस्त्रादि देकर उसकी वेदनाको मिटाते हैं। तो इसमें भी उसका स्वार्थ ही रहा। तो ऐसा समझकर किसीसे ग्लानि न करना चाहिए पर प्रत्येक वस्तुका स्वरूप ही ऐसा है।

**भमागमकी अंसारताके परिचयसे कल्याणलाभकी सुगमता—** जब ऐसा समझ लिया गया कि प्रत्येक जीव स्वार्थी है, उनके सम्पर्कसे हमें घोखा ही होता है तो इतना जाननेके बाद जरा हिम्मत बना लो, सबकी उपेक्षा कर दो, सबको भूल जाओ, किसीको भी अपने चित्तमें स्थान मत दो, ऐसी बात बनानेमें यदि साहस किया और यह स्थिति यदि किसी प्रकार बन गयी तो अपने पापमें वह प्रकाश मिलेगा जो भवसमाधान दे देगा कि जगतमें उत्तम तत्त्व क्या है ? आत्माका स्वरूप क्या है ? शान्ति आनन्द किस स्थितिमें है ? यह आत्मा क्या है ? सबका उसे स्पष्ट बंध हो जायगा। तो अब देख लीजिये ! कि कल्याणकी बात प्राप्त करनेके लिये सबसे उतना ज्ञान भीशुद्ध है जिस ज्ञानका यदि उपयोग करें तो हम लोग बिना विशेष शास्त्रज्ञानके भी अपने आपसे यह निर्णय बना सकते हैं और तब विदित होगा कि यह ज्ञानस्वरूप में कितना स्पष्ट है। उसी विषयज्ञानके स्वरूपके विकसामोकी अर्चा चल रही है।

अब यहाँ इतनी बात सिद्ध की गई कि जो विश्व ज्ञान स्वभावमें हो वह ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है।

ज्ञानकी स्पष्टताका तात्पर्य—अब तक यह सिद्ध किया गया है कि स्पष्ट और अस्पष्ट ज्ञान हुआ करता है पदार्थ नहीं होते। और जो स्पष्ट ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष है। जो अस्पष्ट ज्ञान होता है वह परोक्ष है। इसपर एक जिज्ञासा उत्पन्न हुई है कि ज्ञानकी स्पष्टताका तात्पर्य क्या है? ज्ञानकी स्पष्टता कहते किसे हैं? तो स्पष्टता का लक्षण बतानेके लिये सूत्र कहते हैं —

“प्रतीत्यन्तरव्यवधानेन विशेषवत्तया वा प्रतिभासन वैशद्यम्।” २-४॥

ज्ञानान्तरकी आड़ बिना होने वाले प्रतिभासमें वैशद्यरूपता—इस सूत्रमें स्पष्टताका लक्षण कहा गया है। इस सूत्रका भाव जो भी भागे कहेंगे वह कठिन नहीं है। साथ ही उसमें बहुतसे तत्त्व अपने आत्माका प्रासाद बढ़ाने वाले मिलेंगे। वैशद्यके लक्षणमें कहते हैं कि अन्य ज्ञानके व्यवधान बिना जो प्रतिभास होता है उसे वैशद्य कहते हैं। वैशद्य कही या स्पष्टता कही, एक ही बात है। विशद शब्दसे बनता है वैशद्य और अस्पष्ट शब्दसे बनता है स्पष्टता। तो स्पष्टताका लक्षण बताया है कि जिस ज्ञानसे जाना जा रहा है उस ज्ञानका अन्य ज्ञानके व्यवधानसे न हो तो स्पष्टता है। जैसे इसी समय थोड़ा दृष्टान्त देकर बता दें, आँखोंसे देखा भट जान गये, इसमें किसी दूसरे ज्ञानकी प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ी, किसी ज्ञानके हाथ नहीं जोड़ने पड़े कि कोई अन्य ज्ञान और बने तब हम सामनेकी चीजको जान पायें। ज्यों ही आँखें खोली कि पदार्थ जान गए। इसके बीचमें किसी अन्य ज्ञानका उदय नहीं है और जब अनुमान ज्ञान करते हैं, धूम देखकर आगका ज्ञान किया तो अग्निका ज्ञान करना अनुमान कहलाता है मगर उस अग्निका ज्ञान करनेमें धूमका ज्ञान करना पडा। तो धूमके ज्ञानका उसमें व्यवधान आ गया, सीधा ही अग्निका ज्ञान नहीं बना वहाँ पहिले धूम का ज्ञान किया और फिर तर्क याने व्याप्तिको ज्ञान किया। जहाँ जहाँ धुँवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, इस प्रकारका ज्ञान हुआ तब जाकर अग्निका बोध हुआ। तो आप जान गए होंगे कि अग्निका ज्ञान कराने वाले अनुमान ज्ञानके बननेके लिए अन्य ज्ञानोंकी जरूरत पड़ी, उनकी बात जोही, उनका व्यवधान बना। तो अनुमान ज्ञान परोक्ष ज्ञान हुआ, स्पष्ट ज्ञान हुआ। तो इसी दृष्टिको लेकर, इस अज्ञानका भेद समझियेगा।

अन्यव्यवधानका भाव—अन्य ज्ञानके व्यवधान बिना जो प्रतिभास हो उसे वैशद्य कहते हैं। और, दूसरी बात भी कहते हैं। विशेषताके साथ प्रतिभास होनेकी वैशद्य कहते हैं। जहाँ कहीं भी किसी वस्तुके लिए व्यवधानरहितकी बात कही जाय तो तुल्य जातिकी अपेक्षा कहा जाता है। जैसे वरुण है कि स्वर्णके पटल ऊपर हैं, न१, जो ६२, ६३ पटल हैं और ऊपरके भी विमान वैमानिक देवोंके तो उस अधरमें

है, कोई ऐसा कह बैठे कि एक पटलके ऊपर दूसरा पटक कहीं रखा, उसके बीच तो बहुत आकाश पटा हुआ है या अन्य सूक्ष्म स्क्व पडे हुए है तो अन्य जो कुछ बीचमे है उसको नजरसे बाहर कर देते हैं। पटलोकी बात कह रहे हैं। तो एक पटलके ऊपर दूसरा पटल है, उसके ऊपर अन्य पटल हैं। तो जिसकी बात कह रहे उसी जातिकी व त उसके बाद निहारना चाहिए। बीचमें क्या पडा है उसे भ्रत निहारो। जैसे कोई एक कमरा है और उसके बाद फिर जीना है और जीनेके बाद फिर कमरा है। कोई यदि यह कह दे कि देखो इस कमरेके बादके कमरेमे भ्रमुक चीज रखी है। तो वह कहेगा कि इस कमरेके बाद तो वह कमरा ही नहीं है बीचमे जीना छडा है, तो जीना की बात नजरसे दूर कर दी जाती है। जब कमरेकी बात कही जा रही है तो कमरा जातिका दूसरा पदार्थ नजरमें लिया जाता है। तो अन्य ज्ञा का व्यवधान नहीं है तो इस अव्यवधानमे तुल्य जातिकी बात ली गई अर्थात् अन्य ज्ञानका व्यवधान न होना चाहिए।

ज्ञानान्तरव्यवधानरहितताका उदाहरण—अन्य ज्ञानके अव्यवधानका क्या भाव है? सो इसे फिरसे थोडा दृष्टान्तमे बताते हैं। कानोसे शब्द सुनते हैं, सुन लिया, भट जान लिया। उस सुननेके बीचमे कुछ हुमे और युक्तियां नहीं सोचनी पडती अन्य ज्ञानोकी आवश्यकता नहीं पडती। कानोमे शब्द आये, भट जान गए, तो वह प्रत्यक्ष हुआ स्पष्ट पुआ, और किन्हीं पर्यायभूत चीजोंके जाननेके लिए स्वर्ग है, नरक है, कुछ भी जाननेके लिए हमे बीचमे कितने ज्ञान बनाने होते हैं तब उसका ज्ञान होता है। तो अन्य ज्ञानोके व्यवधान बिना अथवा विशेषरूपसे जो प्रतिभास हो उसे वैशद्य कहते हैं। ज्ञानकी स्पष्टताका प्रकरण चल रहा है कि ज्ञान स्पष्ट रहता है कोई कोई। तो क्या रहता है? उसमे स्पष्टता क्या आयी? तो कितनी सुन्दर युक्ति के साथ नीतिके अनुसार बताया जा रहा है। अभी किसीसे वहे कि तुम स्पष्टकी व्याख्या करो। स्पष्ट कहते किसे है? तो यह बात प्रायः किसीको न सुमेगी कि जिसमे अन्य ज्ञानका व्यवधान न हो उस ज्ञानको स्पष्ट कहते हैं। पर यहाँ दार्शनिक दृष्टि कितनी गम्भीर है। कैसा लक्षण बनाया है कि जो लक्षण न तो परोक्षमे जाय और न किसी प्रत्यक्षमे जाय। समस्त प्रत्यक्षोमे वैशद्य है और किमी भी परोक्षमे वैशद्य नहीं है।

इहाँ ज्ञानमें अवग्रहज्ञानका व्यवधान बतानेकी शक्का—अब यहाँ एक शका की जा रही है कि मतिज्ञानके ४ भेद बताये गये—अवग्रह, ईहा, अवाय, और धारणा। पहिले एकदम किसी पदार्थको देखा तो उसका जो कुछ थोडासा ज्ञान हुआ उसे अवग्रह कहते हैं, उसके बारेमे फिर कुछ और विशेष ज्ञान हो आकाशापूर्वक जैसा तो ईहाँ ज्ञान हुआ, फिर उस ज्ञानमें निश्चय बने सो अवाय ज्ञान हुआ, और फिर उसे कभी भूल न सके, ऐसी धारणा रह जाय तो धारणा ज्ञान हुआ। ऐसे ज्ञान हम प्राय

रोज करते हैं। किसी वस्तुको देखा और सामान्यरूपसे जाना कोई आदमी आ रहा है यह भ्रवग्रह हो गया, यह तो अमुक चद है यह ईहा हो गया। यह तो अमुक चद ही है यह भ्रवाय हो गया। और, इन्ने भ्रव भूल नहीं सकते, ऐसा मनमें भ्रवधारण कर लिया तो धारणा हो गया। इस पद्धतिसे सबके ज्ञान हुआ करता है। यहा शकाकार यह शक्या कर रहा है कि भ्रवग्रह तो ठीक जान लिया, उसमें अन्य ज्ञानका व्यवधान नहीं पडा है। जिन ज्ञानसे जाना उसी ज्ञानसे सीधा ज्ञान लिया। किन्तु जब ईहा ज्ञान होता है तो उसके बीचमें भ्रवग्रह ज्ञान तो पडता है, भ्रवग्रह ज्ञानका व्यवधान हो गया। तब ईहा ज्ञान अस्पष्ट हो बैठेगा, फिर प्रत्यक्ष न रहेगा। देखिये, सिद्धान्तकी बातमें शक्याकारने किस ढङ्गकी शक्या बनायी है? भ्रवाय ज्ञान जब होता है तो उसमें भ्रवग्रह और ईहा दोका व्यवधान आ गया। जब इन दोका रूप बने तो भ्रवग्रह ज्ञान बने। फिर यह कैसे स्पष्ट कहला सकेगा।

ईहाज्ञानमें जानान्तरव्यवधानरहितता — ईहाके प्रति व्यवधान बताकर अस्पष्टताकी शक्याका उत्तर देते हैं कि भाई! भ्रवग्रहसे जो जाना सो ठीक जान लिया, भ्रव ईहासे जो जान रहे हैं सो भ्रवग्रह ज्ञानको उत्पन्न करने वाले, साधनसे नहीं जान रहे, इस ईहा ज्ञानके समय और ही इन्द्रियका व्यापार होता है उससे हमने सीधा ईहा ज्ञान किया। ज्ञानका व्यवधान नहीं होता, ज्ञानका व्यवधान तो तब ही जब भ्रव ग्रहका सम्बन्ध बनाकर उसकी दृष्टि रखकर फिर ज्ञान करें तब ईहाका व्यवधान कहलायगा। पहले आँखोंसे जाना भ्रवग्रह, और भ्रव इन आँख आदिकके अन्य व्यापारों से जाना हमने ईहा—यह अमुक-चद है, तो इसमें पूर्वज्ञानका व्यवधान नहीं हुआ। उसकी अपेक्षा ले करके सिद्ध नहीं हुआ। एक ही यह मतिज्ञान भ्रवग्रह आदिक अति-क्षय वाले नवीन नवीन चक्षु आदिक के व्यापारोंसे उत्पन्न होता है और स्वतंत्र स्वतंत्र रूपसे अपने अपने विषयको लेता है इस कारण जानान्तरका व्यवधान नहीं है। तो यहाँ समाधान यह दिया है कि भ्रवग्रह ज्ञान करते समय जो चक्षुका व्यापार होता है उस व्यापारसे भ्रवग्रह जाना तथा ईहा ज्ञान करते समय चक्षुका या भ्रुनका अन्य व्यापार होता है प्रथम हुए चक्षुके व्यापारकी अपेक्षा रखकर ईहा ज्ञान नहीं होता। अन्यथा तो इससे भ्रवग्रह ज्ञानकी अपेक्षा सिद्ध हो जाती। ईहा ज्ञानमें भ्रव भ्रवग्रह ज्ञानसे ऊपरकी बात एक स्वतन्त्र रूपसे समझनेकी है। चूँकि यह सब इन्द्रिय और मनके निर्मितसे ज्ञान चल रहा है इसलिये ये सब-मतिज्ञान हैं और श्रुतज्ञानका लक्षण इसमें घटित नहीं होता इसलिये ये सब मतिज्ञान कहलायेंगे।

भेदोकी परस्परनिरपेक्षता — एक बात और समझनेकी है। जैसे किसी भी चीजके भेद किए-जाते हैं तो उन भेदोंमें परस्पर अपेक्षा नहीं रहती। अन्यथा वह भेद न कहलायेगा, वह अङ्ग कहलायेगा। अङ्गमें और भेदमें अन्तर है। मतिज्ञानके ४ भेद हैं, इसका कारण है कि ये चारो स्वतंत्र हैं, परस्पर एक दूसरेकी अपेक्षा लेकर

नहीं है। जैसे जीवके दो भेद है—एक मुक्त और एक ससारी। तो क्या यह नहीं कहा जा सकता कि मुक्त अपने घरके, ससारी अपने घरके। अरे तो ऐसी स्वतन्त्रता न माननेपर तो भेद ही न बन सकेंगे। यह प्रश्न तो नहीं किया जा सकता। भेद होते हैं और वे सब स्वतन्त्र होते हैं। मतिज्ञान के ४ भेद हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और चारणा। और, इन चारोंके विषय स्वतन्त्र है। इन चारोंके विषयके ज्ञान लिए जो साधन नवीन नवीन बनते हैं। इससे यह सिद्ध किया गया कि अनुमान ज्ञानकी तरह ईहा आदिक ज्ञानों में अन्य ज्ञानोंकी अपेक्षा नहीं रहती है वे सब न्यारे न्यारे ज्ञान हैं।

ईहाज्ञानकी स्वतन्त्रताका समर्थन—जैसे कोई पुरुष किसी कामको कर रहा है, मान लो चार दिनमें वह काम बनेगा। पहिले दिन काम कर चुका, अब उसके बादका काम दूसरे दिन किया जा रहा है। तो दूसरे दिनका जो काम है पुरुषार्थ है, श्रम है वह पहिले दिनके कामकी अपेक्षा, नहीं रखता। अब वह एक नये व्यापारसे दूसरे दिनका काम हो रहा है, तो एक पदार्थके विषयमें सामान्यरूपसे कुछ जाना वह निपट चुका। अब उसके बाद एक विशेषरूपसे जाना जा रहा है। यह एक नया काम है और मजबूत व्यापार है। तो अनुमान की तरह ईहा आदिक ज्ञानोंमें अन्य ज्ञानोंका व्यवधान नहीं हुआ करता, पर अनुमान आदिककी प्रतीति तो साधनोंकी प्रतीतिके द्वारा ही उत्पन्न होती है। जब वह अपने विषयमें लगता है, उस समय भी जिस समय अग्निका ज्ञान किया जा रहा है तो धूमकारकाल रखकर धूमका सम्बन्ध जोड़कर ज्ञान किया जा रहा है इसलिए अनुमान ज्ञानमें ऐसे ज्ञानकी अपेक्षा रहती है पर ईहाज्ञानमें अन्य ज्ञानोंकी अपेक्षा नहीं रहती। यह बात अलग है कि, अवग्रहसे हमने जाना था, अब इसके बाद हम ईहाज्ञानसे जान रहे हैं, पर वे अज्ञ प्रथक् प्रथक् हैं, विषय न्यारा न्यारा है। ईहाज्ञान अवग्रहकी अपेक्षा नहीं रख रहा है वह हुआ है, क्योंकि स्वतन्त्र सो, अब ईहाज्ञान अपने विषयको स्वतन्त्रतासे अपनी साधनासे जान रहा है, तो इस प्रकार यह निर्दोष तत्त्व हो गया कि प्रत्यक्षका लक्षण वैशद्य है। जिस ज्ञानमें स्पष्टता हा उसे प्रत्यक्ष कहते हैं।

दार्शनिक शैलीमें युक्तिकी प्रधानता सिद्धान्तकी बात दार्शनिक दृष्टिसे सिद्ध की जा रही है और आप इतना यह निरखेंगे कि सिद्धांत ग्रन्थोंमें सिद्धान्तकी बात सुनना, मानना एक श्रद्धा और भक्तिपूर्वक होती है। श्रद्धासे जान लिया, भक्ति से जान लिया पर दार्शनिक दृष्टिमें सिद्धान्त बिगड़े तो बिगड़ जाय, ठीक रहे तो रहे, उसकी कुछ भी परवाह न करके युक्तियोंसे न्यायसे सिद्ध किया जाता है। एक शैली होती है। जैसे कोई वैज्ञानिक या कोई इतिहासज्ञ कोई ऊँचा लेखक लेख लिखे तो जो निष्पक्ष हुआ करता है वही ऊँचा लेखक कहलाता है। यह भी बात जाननेकी है। जो ऊँचे लेखक होते हैं उनमें इतनी गम्भीरता होती है कि वे खोज निबन्धके लिखते समय अपने कुल और धर्मका भी पक्ष नहीं रखते। तो किसी खोजके प्रसङ्गमें कोई



महानिबन्ध बना रहा है उस प्रसङ्ग में अनेक ग्रन्थोंसे युक्तियोंको खोजकर यदि खोज ऐसी आती है कि जिससे उसके कुलागत धर्मका स्पष्टन होता है तो वहा वह जरा भी नहीं हिचकिचाता और वह वहाँ उसे पुष्ट करता है, किमी दूसरे धर्मका, सिद्धान्तका स्पष्टन होता है तो उस बातको कहनेमें यह लाज नहीं रखता है। कुछ भावसे कुछ दार्शनिकताके कारण, कुछ उच्च विचारोंके कारण ऐसी पद्धति बन जाती है। तो दार्शनिक ग्रन्थोंका इस प्रकारका आशय होता है। यहा प्रत्यक्षका लक्षण कहा है वैशद्य। जो स्पष्ट ज्ञान हो वह प्रत्यक्ष ज्ञान है और स्पष्टताका लक्षण किया गया है कि अन्य ज्ञानोंकी भाँट बिना उस ही ज्ञानसे जो स्पष्ट प्रतिभास लगे उसे कहते हैं स्पष्ट ज्ञान। यह स्पष्टताका लक्षण समस्त प्रत्यक्षीमें घटित होता है। इस कारण अध्यात्म दोष भी सम्भव नहीं और जो ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है उन ज्ञानोंमें किमी भी ज्ञानमें यह लक्षण घटित नहीं होता, इस कारण अतिव्याप्ति नहीं है।

लक्षणके दोष संज्ञाके तीन दोष होते हैं—अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भवा। कोई मनुष्य किसी का लक्षण बना रहा है तो हम यह कह जाते कि यह बिल्कुल मध बोल रहा है, इसका लक्षण सही है। लक्षणमें यदि ये तीन दोष न आयें तो मद्दा मान ले। यदि लक्षणमें इन तीन दोषोंमें एक भी दोष है तो वह सही नहीं है। जैसे किसीने लक्षण बनाया, गायका लक्षण क्या है भाई ? तो वह कहता है कि गायका लक्षण सींग है। जरा जल्दी सुननेमें यह अच्छासा लगता है कि ठीक ही तो कह रहा है, पर यह लक्षण सही नहीं है। गायका लक्षण क्या है ? गायकी पहिचान क्या है ? तो उसने बताका सींग तो गायका लक्षण सींग कहा तो क्या यह सही लक्षण है ? सही नहीं है, क्योंकि सींग तो भैंसके भी होते हैं, बैलके भी होते हैं। फिर तो बैल तथा भैंस आदिकके भी सींग देखकर यही कह देना चाहिए कि यह गाय है। पर ऐसा तो कोई नहीं कहना। तो यह सही लक्षण नहीं रहा। वह तो अतिव्याप्ति हो गया। किमीसे पूछा कि अच्छा बतावा पशुका लक्षण क्या है ? तो कोई बोला कि पशुका लक्षण सींग है। तो ऐसा सुननेमें तो कुछ भलासा लगता कि ठीक ही तो कह रहा है। पशुकोके सींग तो हुआ करते हैं, गोज रोज देखते भी हैं और किसी मूर्ख मनुष्यको कह भी देते हैं कि यह तो बिना सींगका जानवर है। तो प्रसिद्धि भी कुछ ऐसी ही है, पर यह उसका सही लक्षण नहीं है। क्योंकि खरगोश, गधा, घोडा आदि बहुतसे पशु बिना सींगके भी हुआ करते हैं। तो इस लक्षणमें भी दोष है और अगर पूछा जाय कि बतावो मनुष्यका लक्षण क्या है ? और वह कह दे कि मनुष्यका लक्षण सींग है, तो यह तो बिल्कुल ही असम्भव है। मनुष्यके सींग न कभी हुए, न हुआ करते और न होंगे। तो लक्षण वह निर्दोष कहलाता है जिसमें अध्यात्म, अतिव्याप्ति और असम्भव ये दोष न आये।

आत्माका निर्दोष लक्षण—जरा आत्माकी बात सुनो। आत्मा निर्दोष

लक्षण चैतन्य है। किसी ने पूछा कि आत्माका लक्षण क्या है ? कोई कहे कि आत्मा का लक्षण अमूर्तत्व है, जो अमूर्त हो, जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श न हो उसे आत्मा कहते हैं। ऐसा सुननेमें भला लगेगा कि सही तो बात है। आत्मामें रूप, रस, गंध, स्पर्श कहा होते है ? लेकिन यह लक्षण सही नहीं है। अमूर्त तो आकाश भी है, धर्म द्रव्य है अधर्म द्रव्य है, काल द्रव्य है, ये भी जीव कहलाने लगेंगे तो आत्माका लक्षण अमूर्त कहना अतिव्याप्ति दो से दूषित है। आत्माके अलावा अन्य अलक्ष्योमें भी यह लक्षण चला गया। किसीने कहा कि आत्माका लक्षण है रागद्वेषादिक। जिसमें राग-द्वेष हो, जो भला बुरा पहिचाने उसे आत्मा कहते हैं। कुछ जल्दीमें अच्छासा लगेगा, लेकिन यह लक्षण भी दूषित है। जो मुक्त जीव है, परमात्मा हैं, ऊँचे योगिराज है, उन्में रागद्वेष कहाँ है ? और है वे जीव। तो सभी जीवोमें रागादिक लक्षण नहीं हैं अत यह अव्याप्ति दोषसे दूषित हुआ। कोई कहदे कि आत्माका लक्षण है पृथ्वी, जल अग्नि, वायुका इकट्टा होना तो यह असम्भव हो गया, क्योंकि ऐसा होता ही नहीं है। तो यहाँ वैशद्य जो लक्षण कहा है, वह तीनों दोषोसे रहित है। स्पष्ट ज्ञान है, वह प्रत्यक्ष है और अस्पष्ट ज्ञान है वह पराक्ष है।

ज्ञानका परिचय—देखिये। इस प्रसङ्गमें एक यह भी बात समझ लें कि ज्ञान ज्ञानको जानता है-तो ज्ञानकी दृष्टिसे तो स्पष्ट ज्ञान स्पष्ट हुआ करता है पर वाह्य पदार्थोंके सम्बन्धमें किसी तरहसे ज्ञानकी की गई उसकी अपेक्षा देखा जाय तो कोई ज्ञान स्पष्ट होता कोई अस्पष्ट होता। ज्ञानके स्वरूपके बारेमें अधिकाधिक समझ आ जाय तो ज्ञानका परिचय ही विशेष बढ़ता है। वहाँ प्रयोजनीभूत ज्ञान उतना ही बताया है कि अपने बारेमें समझलो कि यह मैं आत्मा एक ज्ञानस्वरूप हूँ, सहज ज्ञान-रूप है, सदा से जो रहा आया हो, अनन्त काल तक जो रहेगा उस ज्ञानस्वरूप मैं आत्मा हूँ, इतना ही बोध कर लिया कि कल्याणकी शिक्षा मिल जाती है। ठीक है, पर साथ ही जिसको इस बारेमें अधिक रूपसे ज्ञान होगा, पर्यायोका भी ज्ञान होगा तो वह ज्ञानकी प्रकर्षता इसके इस प्रयोजनमें बाधक नहीं, किन्तु विशेषरूपसे साधक ही होती है। हमें अपने ज्ञानकी परीक्षा करनी चाहिए। ज्ञानके स्वरूपकी परख करें, निरीक्षण करें, अभू भवन करें, यह तो एक काम पड़ा हुआ है।

मानवजीवनमें सारभूत कर्तव्यका निरीक्षण—भैया। मनुष्य पर्याय पाकर बताइये कौनसा काम करना है जो सर्वोत्तम हो। श्रावक धर्म पाया, साधर्मि जनोंका मिलन पाया। ये सब कठिनसे कठिन समागम पाये तो हम इस मनुष्य भवको सफल बना सकें ऐसा एक कार्य करना है। धन वैभवका संचय कर करके, उसपर ही दृष्टि दे करके, जरा यह निर्णय तो कर लो कि इससे कौनसा सारभूत लाभ प्राप्त हो जायगा ? अपनी इज्जत बना बनाकर जो मर चुके हैं उनपर दृष्टि देकर यह निर्णय कर लो कि यहाँकी इज्जत नामवरी ये मेरे लिए कोई सारभूत नहीं है। जिनके बहुत

सी सतानें हैं उनकी उलझनोंका देवकर यह निर्णय कर लो कि सतानोका समागम होना भी कोई सारभूत बात नहीं है। स्नेह बढ़ाना, परिचय बढ़ाना, ये सारी बातें एक-स्वप्नके समान असार हैं। मनुष्य भवकी सफलता तो एक आत्मानुभवमे ही हुई समझिये। आत्मानुभव बनता है तो हम आपकी जिन्दगी सफल है और एक आत्मानुभव नहीं बन सकता है तो जीवन तो सबका चल रहा है। पशु पक्षी भी जी रहे हैं, वे भी आहार, भय, मैथुन परिग्रह इन चार सजाओमे पड़े हैं, ये मनुष्य भी पड़े हैं, परिवार पशुओका भी होता है, मनुष्योका भी होता है। ये मनुष्य, ये महिलाएँ सब बड़े प्रिय लगते हैं मगर उन पशु पक्षियोसे पूछो, क्या उन्हें भी ये मनुष्य सुन्दर लगते हैं? अरे उन पशु पक्षियोकी दुनिया उन पशु पक्षियोकी जातिमे है। वे यपने आपकी विरादरीमे एक दूसरेको रूपवान, सम्पन्न, अपनी अपनी बुद्धि के अनुसार निरखते हैं। यहाँ कुछ मनुष्योने अपने इन मनुष्योके बीचमे मनुष्योको अछड़ा मान रखा है। और यह जानो कि इन मनुष्योकी संख्या तो कम है और पशुओकी संख्या अधिक है। तो विरादरीकी संख्या पशुओ की अधिक है, वे अपनी दुनियामे मीज करते हैं और मनुष्य अपनी दुनियामे मीज करते हैं। तो इस दुनियाकी मीजकी दृष्टिमे तो सभी जीव एक समान हो गये। चाहे पशु हो, चाहे पक्षी हो, चाहे मनुष्य हो, सब इसी दर्जेमें हैं, लाभकी बात कुछ नहीं है।

मानवजीवनमे लाभकारक पुरुषार्थ - मनुष्यजन्ममे लाभकी बात तो यह है कि इस ससारमे रहने वाले ये आत्मा अपने आपके आत्माके स्वरूपको जान जायें और ऐसा अनुभव करले कि इन्हें यह निर्णय हो जाय कि इस आत्मस्वरूपके निकट बसनेमें ही लाभ है, सार है कल्याण है। इसके अतिरिक्त अन्य कामोमें पड़ जानेसे आत्माका अलाभ है। यह निर्णय आ जाय और इसीमे रुचि जगे कि मैं अपने आत्मस्वरूपको जानूँ और उसके निकट ही रहा करूँ। यह परिस्थिति बने, अनुभूति बने तो मनुष्यजन्म सफल है। एक ही निर्णय रखिये। मुझे जीवनमे एक ही काम करने को पड़ा है, आत्मानुभव करनेका, और तो सब ऐसे काम हैं कि हो न हो, कैसे ही हो, वे सब क्षम्य हो सकते हैं, पर आत्मानुभव न हो तो हमारी क्षमा नहीं हो सकती। आत्मानुभवसे ही हमारा उद्धार है, ऐसा जानकर हम ज्ञानके स्वरूपको जाननेमे अनुभव करनेमे विशेष पुरुषार्थ करें। वह सत्सङ्गतिसे बने, स्वाध्यायसे बने, उपदेशसे बने, सभी उपायोसे हम आत्मानुभव करनेका यत्न करें।

ज्ञानान्तरके व्यवधानसे रहित अल्प ज्ञानमे भी प्रत्यक्षांता—जिस प्रतिभासमे, जिस ज्ञानके द्वारा वह प्रतिभास हो रहा है उस ज्ञानसे अन्य ज्ञानकी अपेक्षा नहीं पडती, उसे प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं, अथवा विशेषरूपसे प्रतिभास होनेका नाम पत्यक्ष है। इमपर कोई यह प्रश्न कर सकता है कि जब थोडा अन्वकारसा हो, जैसे कि प्रातः ब्राह्म मुहूर्तका समय होता है, कहीं घूमने जा रहे हैं, दूरसे ही एक दृश दीक्षा

स्पष्ट नहीं किन्तु उसका थोड़ा आकार दीला । इतना फैला हुआ है, इतना ऊँचा है, कुछ तना भी मालूम पड़ा, वह सीखा अस्पष्टरूपसे । पर जा भी उसके प्रति ज्ञान होता है क्या वह भी प्रत्यक्ष कहलाता है ? ऐसा प्रश्न किया गया । उसका उत्तर है कि वह भी प्रत्यक्ष है चाहे उसका विशेषरूप न ज्ञात हो, कितनी डालियाँ हैं ? कैसे पत्ते हैं ? कैसे फल लगे हैं ? किस त-हके फल लगे हैं ? यो विशेषरूप नहीं ज्ञात हुआ फिर भी आकार मुद्राका जितना भी ज्ञान हुआ वह तो प्रत्यक्ष है ही, क्योंकि इस ज्ञानमें अर्थ ज्ञानकी आड़ नहीं है । सीमा इन नेत्रोंसे देख लिया गया और जान लिया गया । इस जाननेमें स्पष्टता है इसमें कोई विवाद तो नहीं है, इस कारण ऐसा भी ज्ञान इन्द्रियसे अस्पष्ट नजर आये तो भी स्पष्ट ही कहलाता है । अपेक्षाकृत अस्पष्ट है, विशेष परिचय नहीं है, उससे अस्पष्ट कह लीजिये । मगर जितना बोध हो उतना स्पष्ट ज्ञान है ।

प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञानमें विशदताका उदाहरण अब उस वृक्षको निरखकर जिसे एक आकार देखकर सामान्यरूपसे यह वृक्ष है, ऐसा ज्ञान किया गया था, उस वृक्ष के प्रति कुछ थोड़ी ही देरमें विशेष ज्ञान होने लगता है तो वह अनुमान बन गया । जैसे घुघला देखा वह पेड़ तो प्रतिभासमें आया कि यह वृक्ष है ऐसा भी अभी निश्चय नहीं किया गया किन्तु जो आकार दृष्टिमें आया उतने आकारका प्रत्यक्ष हुआ । कुछ इसमें थोड़ा साधन बनाकर अनुमान कर रहे हैं कि यह वृक्ष होना चाहिए अन्यथा ऐसा सस्थान न होता । वृक्ष होना चाहिए, यह जो ज्ञान हुआ है यह परोक्ष है, क्योंकि इसके पहिले जाने हुए ज्ञानकी अपेक्षा की गई । जो घुघलासा आकार मुद्रा देखा वह तो है प्रत्यक्ष, उसे देखकर यह अनुमान किया कि यह वृक्ष होना चाहिए अथवा यदि हाथी हो तो घुघलासी दीखा था वह तो हुआ प्रत्यक्ष और कुछ क्रियाशील नजर आनेपर यह ज्ञान किया गया कि यह हाथी है यह हुआ अनुमान और परोक्ष ज्ञान, क्योंकि दूरमें ज्ञानमें व्यवधान आ गया और साधन नजर आया जो पहिले ज्ञाना उस ज्ञानसे फिर अनुमान आ गया, इस कारण यह तो प्रत्यक्ष नहीं हुआ, पर पहिले जो जाना, चाहे घुघला ही जाना वह मुद्रामें स्पष्ट रहा और विवादरहित रहा, इसलिए वह प्रत्यक्ष ज्ञान है । तो जैसे यहाँ बहुत दूर देगमें एक सस्थान मुद्रा उसने जाना था तो अकारमें तो प्रत्यक्ष हुआ, उसे जानकर यह अनुमान बन रहा कि वृक्ष का ऐसा सस्थान होता है, यदि नीचे सो मोटा ऊपर पतला देखा तो जाना यह तो भुसका ढेर है, जो कुछ भी हो, एक एक दृष्टान्त अलग अलग लेना है । तो उनका जो ज्ञान हुआ कि ऐसे सस्थान वाला तो यह पदार्थ है यह उत्तर कालमें साधन द्वारा विशेष बोध हुआ यह अनुमान है, लेकिन इसी प्रसङ्गमें थोड़ा उजाला सा हुआ, आगे बढ़े तो यह चीज स्पष्ट नजर आयी जो पहिले घुघलासा एक आकार नजर आया था, अब ऐसा दृष्टिमें आने लगा कि यह तो वृक्ष है, तो ऐसा ज्ञान हुआ यह भी प्रत्यक्ष है और पास बने, और विशेष बोध हुआ, एक एक पत्तेका ज्ञान होने लगा वह भी

प्रत्यक्ष है, हम प्रत्यक्षने पूर्वज्ञानकी अपेक्षा नहीं की और अनुमान जब बनता है तो वह पूर्वज्ञानकी अपेक्षा रखना है। तो जो जान अन्य ज्ञानकी अपेक्षा न करे और प्रतिभास करले यह प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है।

अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानमे भी जानान्तरका अव्यवधान — अवधिज्ञानमे भी जिस समय अवधि जं डी जाती है उस अवधि जोडनेके समयमे सीधा आत्मशक्तिपे जान होता है। यद्यपि अवधिज्ञान वाले विकल्प करके अवधिको जोडनेका यत्न करें जैसे किसीने प्रश्न किया कि अमुक जगह क्या स्थिति है? तो उसने विकल्प बनाया कि जानूँ और उसके बाद फिर अवधिज्ञान जब हुआ तो उसका उपयोग चला, उस उपयोगने विकल्पकी अपेक्षा न रखी, ऐसी ही जानान्तरनिर्पेक्षता मन पर्ययज्ञानमे भी है। जैसे कि अनुमान ज्ञानमे साधनमे साध्यका जान होता है तो साध्यके ज्ञानसे साधनके ज्ञानकी अपेक्षा की। उसके बिना यह साध्यका जान नहीं हो सका। उस कालमे ही अनुमानमे साध्यज्ञानमे साधनज्ञानकी अपेक्षा है, जिस कालमे अनुमानसे जान रहे हैं लेकिन अवधि अथवा मन पर्यय ज्ञानमे उस ज्ञानके समय अन्य ज्ञानकी अपेक्षा वहा नहीं होती। तो जहा जानान्तरका व्यवधान नहीं है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। यह वैशद्य लक्षण प्रमाणके लक्षणकी निर्दोषता साबित कर रहा है। तो जैसे इस प्रसङ्गमे पहिले धूषला देखा, फिर जरा और स्पष्ट दीक्षा कि यह वृक्ष है, यह आमका पेड है, यह फल वाला पेड है। इसी प्रकार जो अनेक स्पष्ट होने लगेता जितने स्पष्ट ज्ञान हैं उतने ही ज्ञान हैं और उन ज्ञानोमे किसी भी ज्ञानने पूर्वज्ञानकी अपेक्षा नहीं की। हालांकि उन एक ही पदार्थके बारेमे क्रमवा स्पष्टज्ञान विशेष विशेष होता जा रहा है, पर जिस ज्ञानने जितना भी जाना उस ज्ञानने उसी समय अपने ही साधनसे उतना स्पष्ट जाना है, क्योंकि इन सब प्रसङ्गोमें जो स्पष्ट ज्ञानावरण है विशद ज्ञानावरण है उसका विभिन्न क्षयोपशम है और उस क्षयोपशमसे वे ज्ञान उत्पन्न हुए हैं।

साध्यवहारिक प्रत्यक्षोमे वैशद्यके परिचयका एक दिग्दर्शन, - इस बातको कुछ इस ढङ्गसे भी समझ सकते कि जैसे मान लो एक पेडके बारेमे ५ बार ज्ञान हुआ, स्पष्टताकी मुख्यतासे पहिले धूषलासा दीक्षा फिर उसकी टहनी दीक्षी, फिर उसके पत्तोंका स्पष्ट विस्तार दीक्षा। पत्ते भी अलग अलग नजर आने लगे। कल्पना करो कि पहिले जो दो तीन स्पष्ट ज्ञान हुए वे अगर न होते, जैसे दोपहरमे देख लेते हैं उसी चीजको तो इतना स्पष्ट ज्ञान एकदम भी तो हो गया ना, जैसे कि पेडमे ५वीं बार स्पष्ट ज्ञान हुआ तो ५वें नम्बरका जो स्पष्ट ज्ञान है इस तरहका स्पष्ट ज्ञान बिना उन ४ जानोंके हुए भी तो कभी हो सकते है ना। जब उजला है विशेष तो एकदम स्पष्ट दिख गया, पर अनुमानमे एकदम यह नहीं हो सकता कि कभी तो धूमका ज्ञान करके अग्निका ज्ञान हुआ और किसी समय धूमका ज्ञान किए बिना ही

अग्निका सीधा ज्ञान हो जाय यह अनुमानमे नहीं हो सकता ।

परोक्षज्ञानोके स्वरूपके सवेदनकी प्रत्यक्षरूपता अब यहा शङ्काकार यह आशङ्का कर रहा है कि परोक्षज्ञानमे भी तो स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क अनुमान, इन ज्ञानोके स्वरूपका जो सम्बेदन होता है वह सम्बेदन तो प्रत्यक्ष है अर्थात् स्पष्ट है तो यह लक्षण अलक्ष्यमे भी जुड गया, परोक्षमे भी घट गया इस कारण अतिव्याप्ति दोष है । इसमे शङ्काकारका क्या अभिप्राय है - शङ्काकार स्मृति प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान इन ज्ञानोको प्रत्यक्ष नही साबित कर रहा । जैनशासन भी प्रत्यक्ष नही मानता, और यह शङ्काकार भी इन ज्ञानोको प्रत्यक्ष नही साबित कर रहा, किन्तु इन ज्ञान के स्वरूपका जो सवेदन रहता है, परिचय रहता है वह ज्ञान तो यह बर्तता है, जो निजपर वीतती है उस स्वरूप सम्बेदकी बात कर रहे है कि यह स्वरूप सम्बेदन तो स्पष्ट समझमे आता है और इसमे ज्ञानान्तरका व्यवधान भी नही है तो इसे फिर प्रत्यक्ष मान लिया जाना चाहिए । तो ये परोक्षज्ञान भी तो प्रत्यक्ष बन गए । आचार्य देव उत्तर देते हैं कि जो स्वरूप सम्बेदन होता है वह तो प्रत्यक्ष ही है । स्मरण ज्ञान ही तो स्मरण ज्ञानमे जो बाह्य पदार्थविषयक ज्ञान हुआ वह स्मरण ज्ञान तो परोक्ष है, पर स्मरण ज्ञानका जो यहा अनुभव चल रहा है, स्मरणज्ञानके स्वरूपका जो सम्बेदन है अपने आपपर जो ज्ञानकी वृत्ति वीत रही है वह सम्बेदन प्रत्यक्ष है । स्मरण परोक्ष है, पर स्मरण स्वरूपका जो ज्ञान हो रहा, सवेदन हो रहा, वह ज्ञान प्रत्यक्ष है ।

सुखादिम्बेदनकी भाँति स्मृत्यादिज्ञानस्वरूपसवेदनमे ज्ञानान्तरका अव्यवधान - भैया । हम आप लोगोको ज्ञायोपशमिक ज्ञानके स्वरूपका सम्बेदन मनके द्वारा भीधा होता है । इसमे ज्ञानान्तरका व्यवधान नही है इसलिए यह मानसिक प्रत्यक्ष कहलाता है । जैसे सुख उत्पन्न हुआ तो सुखके स्वरूपका जो हम सम्बेदन हुआ वह सम्बेदन तो स्वाधीन है ना, उत्पत्तिमे भी स्वाधीन है । जैसी लोगोकी धारणा है और नैमित्तिक व्यवस्था भी है कि भोजन आदिक करनेसे सुख होता है तो उस सुखकी उत्पत्तिमे पराधीनता रहती है ना । भोगोका समागम, इन्द्रियकी प्रकर्षता ये सब पराधीनताएँ रही, पर उत्पत्तिमे सुख तो पराधीन रहा । सुख होकर जो सुखके स्वरूपका अनुभव चलता है, भीतरका वह सम्बेदन पराधीन नही है वह परवस्तुसे उद्वेग नही हुआ है । तो सुख होना दूसरी बात है और सुखके स्वरूपका सम्बेदन होना, अनुभव होना यह दूसरी बात हुई । इसी प्रकार स्मरण ज्ञान हुआ, प्रत्याभिज्ञान तर्क, अनुमान ज्ञान होना यह बात अन्य है और इस ज्ञानके स्वरूपका जो सम्बेदन हो रहा यह अनुमान है, इस ज्ञानके स्वरूपका सम्बेदन प्रत्यक्ष है और यह ज्ञान परोक्ष है ।

वाह्य अर्थके ग्रहणमे प्रत्यक्ष और परोक्षरूपताकी खोज - ज्ञानमे जो यह व्यवस्था बनी होती है कि यह ज्ञान प्रत्यक्ष है, यह ज्ञान परेक्ष है यह बाह्य अर्थों

के ग्रहणकी अपेक्षा भेद है, तो ज्ञानके सम्बन्धकी दृष्टिसे सबज्ञान एक समान प्रमाण है। केवलज्ञान भी सकल प्रत्यक्ष प्रमाण है, उसे प्रमाण भी क्या कहा जाय ? प्रमाण की वह चरम सीमा है। इस कारण यह भी कह सकने कि प्रमाण और अप्रमाणकी भेद व्यवस्था वहा है ही नहीं, वहा प्रमाण भी क्या कहा जाय ? जहाँ भेदव्यवस्था सम्भव है वहाँकी बात देखें जैसे बाहरमे सीप पडी हुई है, अब उसके सम्बन्धमे हम अटकलपञ्चु जान रहे हैं सशयज्ञान चल रहा है, यह सीप है या चाँदी है। अगर सीप को हम चाँदी जान गए, विपर्यय ही ज्ञान हो गया कि यह चाँदी है तो यह चाँदी है हम प्रकारका जो यहाँ ज्ञान चल रहा है कि ज्ञानका जो सम्बन्ध हो रहा है, यह जो परिणामन चल रहा है यह सत्य है कि असत्य है ? यह तो सत्य है, यह तो परिणामन ठीक है मगर बाह्य पदार्थपर जब कुछ निर्णय करते हैं तो वह चाँदी तो नहीं है तो विपर्ययज्ञान बाह्य पदार्थकी अपेक्षा कहलायेगा। यह जो परिणामन बन रही है उसकी अपेक्षा सम्यक् और मिथ्याका निर्णय नहीं होता। बाह्य पदार्थकी दृष्टिसे ज्ञानमे सम्यक् और मिथ्याका निर्णय होता है। यहाँ तक यह बात सिद्ध की गई कि जो विशद ज्ञान हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं जिसके जाननेमे अन्य ज्ञानोंकी आड नहीं लेनी पडती उसे प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं।

इन्द्रियार्थमन्निकर्षजताको प्रत्यक्षका लक्षण माननेमे दोषार्पित—  
प्रत्यक्षका लक्षण वैशद्य सिद्ध होनेके प्रसङ्गमें नैयायिक कहते हैं कि प्रत्यक्षका लक्षण यह नहीं जचता प्रत्यक्षका लक्षण यह मानो कि इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष ज्ञान है। बात कुछ ठीक सी भी जच रही होगी कि सही तो है। जब हम हाथसे चीजको छूते हैं और ज्ञान हो जाता है कि यह ठंडा है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान हो गया। इसमे किसीको सन्देह तो नहीं रहता। तो इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध होनेसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है, ऐसा नैयायिक लोग अपना मतस्थ रख रहे हैं। क्या लक्षण बन गया उनका ? जो इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध होनेपर ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि जरा इस लक्षणको सर्वज्ञके ज्ञानमे तो घटा दीजिये ! सर्वज्ञका ज्ञान प्रत्यक्ष है कि नहीं ? हाँ है। तो सर्वज्ञका ज्ञान भी क्या इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे उत्पन्न होता है ? वहाँ इन्द्रियाँ हैं ही नहीं। केवल आत्मा ही आत्मा है, ऐसा ही निर्वाण सब मानते हैं। कोई भी मत वाले लोग ऐसा नहीं मानते कि जो घरमे बस रहा है और वह भगवान कहलाये। जो लोग ईश्वरका अवतार मानते हैं जैसे कच्छप बराह आदि हुए या अन्य जो जो अवतार लेते हैं तो मूलमे लौकिकतायुक्त निर्वाणका रूप वे भी नहीं मानते। ईश्वरने एक व्यवस्थाके लिए अवतार लिया है, यह बात उनकी अलग है और पृष्ठव्य है कि ईश्वर हुआ अतीन्द्रिय आनन्द वाला। उसे अवतार लेनेकी क्या जरूरत है, उसे क्या कष्ट हुआ, उसको कौन सा फर्क पडता था ? इस तरह प्रश्न किए जायें, यह अलग बात है, पर निर्वाणका

स्वरूप जिन-जिनने भी माना है वह एक हून्यरूपसे माना है । कुछ नहीं रहा, केवल स्वरूप रहा, इस तरहका शब्द सामान्यरूपसे माना है । कुछ नहीं रहा, केवल स्वरूप रहा, इस तरहका शब्द सामान्यरूपसे सबकी धुनिमें आता है । सर्वज्ञका ज्ञान इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे उत्पन्न नहीं होता ! फिर सन्निकर्ष लक्षण सर्वज्ञज्ञानमें न जानेसे असिद्ध है ।

सर्वज्ञत्वके अभावकी असिद्धि—यदि यह कहो कि सर्वज्ञका ज्ञान कुछ है ही नहीं तो यह बात जो युक्त नहीं जचती कि जितने भी जीव हैं वे ज्ञानस्वरूप हैं और जब वे ज्ञानस्वरूप हैं तो उनके ज्ञानस्वरूपका विकास भी है । किसीमें अल्प विकास है, किसीमें पूर्ण विकास है, पर विकास सबके है । जिसके पूर्णविकास है उसका नाम सर्वज्ञ है । सर्वज्ञका ज्ञान अपने आपकी शक्तिसे प्रत्यक्ष है । - इन्द्रिय और पदार्थोंका सम्बन्ध होनेसे उत्पन्न हो और तब प्रत्यक्ष हो एसी बात नहीं है । ज्ञानस्वरूपका तो सभीको प्रत्यक्ष है, ज्ञानका अनुभवन सबके चलता है, कोई उसे पहिचान पाता है कोई नहीं पहिचान पाता । सभी हैं और ज्ञानका परिणामन सबके चलता है । जिसने अपने आपकी इस रूपमें अनुभव कर लिया मैं ज्ञानस्वरूप हूँ, ज्ञानात्मक हूँ, ज्ञानमात्र हूँ उसने सर्वकल्याण पा लिया ।

ज्ञानस्वरूप, ज्ञानात्मक व ज्ञानमात्रके अनुभवके चमत्कार—यहाँ जो ये तीन बातें कही हैं मैं ज्ञानस्वरूप हूँ, मैं ज्ञानात्मक हूँ, मैं ज्ञानमात्र हूँ इन तीनोंमें अन्तर तो कुछ नहीं है फिर भी चिन्तनकी पद्धतिमें कुछ भिन्न भिन्न चमत्कार हैं । मैं ज्ञानस्वरूप हूँ मेरा ज्ञानस्वरूप है । इसकी अपेक्षा मैं ज्ञानात्मक हूँ इसमें विशिष्ट अनुभूतिकी बात है । मैं ज्ञानात्मक हूँ, ज्ञानमय हूँ, ज्ञान ही मेरा आत्मा है, ज्ञान ही मेरा सर्वस्व है जो मैं ज्ञानात्मक हूँ, इसकी अपेक्षा 'मैं ज्ञानमात्र हूँ' इस चिन्तनमें विशिष्ट चमत्कार है । मैं ज्ञानमात्र हूँ यहाँ कोई द्वेषीकरण नहीं हुआ । केवल ज्ञानमात्र ज्ञानका स्वरूप है, वही अपनेको अनुभव किया गया है, तो जो अपने आपकी ज्ञानस्वरूप अनुभव कर लेता है, उसके यह निष्पत्ति भी इस अनुभवके कारण बसा हुआ है कि मैं ज्ञानको ही करता हूँ और ज्ञानको ही भोगता हूँ । अब निरखिये, मैं ज्ञानमात्र हूँ । ज्ञानके सिवाय अन्य कुछ भी रूप मैं नहीं हूँ, तो जो कुछ भी मैं हूँ वह कुछ बतता तो रहता है । कोई भी वस्तु बर्तने बिना रह नहीं सकती । पदार्थ हो और उसमें कुछ बर्तना न बने, अवस्थाका परिणामन न बने तो वह पदार्थ ही क्या है ? जब मैं मात्र ज्ञान हूँ तो इस ज्ञानमें बर्तना भी निरन्तर चलती रहती है । तो ज्ञानकी जो बर्तना है, ज्ञानका जो परिणामन है वही मेरा ज्ञान है और इतना ही मैं करता हूँ, इसके आगे मैं कुछ भी नहीं किया करता हूँ ।

विकल्पोके भी ज्ञानका ही कर्तव्य—जो जीव मोही है, इस ज्ञानके विशुद्ध स्वरूपसे अपरिचित है वे भी ज्ञानको ही कर रहे हैं, पर वे इस ज्ञान को विकल्परूपसे



कर रहे हैं वे विकल्पोको कर रहे हैं, पदार्थोंको नहीं कर रहे हैं। ये मोही जीव कोई कितने उद्विग्न है कोई कितना फौसा हुआ है, कोई कितने कितने कार्योंमें जुटा है, कोई कितने ही कार्यं सम्हाले है सर्वत्र यह मनुष्य केवल अपने विकल्प बना रहा है। विकल्पोसे अगे इस आत्माकी कुछ करतूत नहीं है, पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध ऐसा है कि विकल्प किये, उन विकल्पोंके कारण आत्माके प्रदेश कये, कम्पन हुआ और जिस तरहका विकल्प किया उसी तरहका प्रदेश कम्पन हुआ और जिस प्रकारका प्रदेशकपन हुआ उस प्रकारसे शरीरकी वायु भी कपी, जिसे वात कहते हैं, और शरीरकी वातके कम्पनमें उस प्रकारके शरीरके अङ्ग चले—युके यह लिखकर भेजना है ऐसा विकल्प होनेपर उस प्रकारका प्रदेशकम्पन हुआ, उस प्रकारसे वायु कपी, उस प्रकारसे अङ्ग चले अब देखिये। किसी भी निवृत्त आदिकके लिखनेमें कितनी कलाके साथ अगुली चलती है, किमी अक्षरके लिखनेमें कितनी मरोड और लिखनेकी मंड चलती है। जाइतना अङ्गोका कम्पन था, अङ्ग चले, इस अङ्गका चलाने वाला आत्मा नहीं है। इन अङ्गोंको इस प्रकार चलानेमें कारण शरीरकी वायु हुई। और शरीरकी वायुका जो इस प्रकार कम्पन हुआ वह आत्माके प्रदेशोके उस प्रकार कपनेसे हुआ। और आत्मा देशोका इस प्रकारका कम्पन इन विकल्पोंका निमित्त करके हुआ। तो मूलमें ये विकल्प निमित्त पडे जो विकल्प आत्मारूप हैं, 'आत्माकी परिणति हैं, इसलिये व्यवहारमें यह वात कही जाती है कि मैंने लिखा, आत्माने लिखा, पर सही वातको देखो तो उसके भीतर कितने व्यवधान पडे हुए हैं। आत्मा तो बहुत दूर अवस्थित है, तो यह मैं आत्मा सब शिशाओंमें केवल ज्ञानकी परिणतिको ही किया करता हूँ, किसी भी पदार्थको मैं करता नहीं हूँ। यह तो करनेकी बात हुई।

ज्ञानका भोक्तृत्व—अब जरा भोगनेकी बात देखिये। मैं क्या भोगता हूँ, विकल्प भोगता हूँ। यह जीव भ्रमनाएँ तो करता है कि मैं वैभव भोगता हूँ, भोजन भोगता हूँ, वस्त्र भोगता हूँ जिन जिन पदार्थोंका सम्बन्ध बनाकर यह सुख मानता है उन उन पदार्थोंको मैं भोगता हूँ इस प्रकारकी यह कल्पना बना रहा, पर इस आत्माको देखो कि यह भोग किसे रहा है? केवल विकल्पोको भोग रहा है। बाह्य पदार्थोंका तो आत्मामें सम्बन्ध ही नहीं है। आत्मप्रदेशोमें बाह्य पदार्थोंका तो कुछ प्रवेश ही नहीं है, कोई अधिकार भी नहीं है। वह अपने स्वरूप किलेके कारण अपने ही स्वरूपमें परिसमाप्त हो रहा है। उसमें बाहर उसकी गति नहीं है। तो जिन पदार्थोंका मेरे में प्रवेश नहीं मेरे गमन नहीं, सम्बन्ध नहीं उन पदार्थोंको मैं भोग क्या रहा हूँ? भोग रहा हूँ तो अपने विकल्पोको ही भोग रहा हूँ।

बाह्य पदार्थोंमें दुःखकारिताका अभाव—और श्री देखिये। भैया! जितना विकल्प है इतना ही हमारा ससार है इतना ही आत्माका बीज है। बाहरमें हमारे मकान न हुआ, हमारा यह टूट गया, हमारा वैभव घट गया, ये लोग मेरे अनु-

कूल नहीं बन रहे, ये मेरे प्रतिकूल बोलते, ये कोई दुःखके कारण नहीं है, 'य' तो बाहरी बातें हैं, उनकी बात उनमें ही रहती है, उनसे मेरे आत्माका क्या सम्बन्ध है ? यहाँ जो विकल्प चल रहा है, हम अपनेमें बाह्यपदार्थोंके विकल्प बना रहे हैं ये विकल्प है हमारे दुःखके कारण । बाह्यपदार्थों : कोई कंस रह रहा है, कोई कैसे रह रहा है, किसीको क्या बीत रही है, बाह्य पदार्थ अचेतन पुद्गल, सोना, चाँदी आदि जहाँके तहाँ पडे हैं, कोई सयोग है, कोई वियोग है ये सब बातें दुःख देनेमें कारण नहीं हैं, किन्तु उनके प्रति जो विकल्प मचा रखा है वह दुःखका कारण है अर्थात् जिस पुरुषने अपने आपको ऐसा अनुभव किया है कि मैं ज्ञानमात्र हूँ वस समझो उसने अपनेमें सबंध सार प्राप्त कर लिया, इतना अनुभव न होनेपर कुछ भी बात की जा रही हो, सब व्यर्थ है ।

शान्तिके उपायभूत ज्ञानकी प्रभावनामें वस्तुतः धर्मप्रभावना—अब आप समझ लीजिये कि शान्तिके लिए क्या करना पड़ता है ? ज्ञानका विकास, ज्ञानको समझ । यदि लोगोका उपकार करना है, ल गोकु सुखी बनाना है तो क्या करें ? लग जाना चाहिए ज्ञानकी समझ बनानेमें । वह ज्ञानके स्वरूपको ग्रहण करले ऐसी बात करनी चाहिए । तो यही धर्मप्रभावना है । जिस धर्मके प्रभावसे जीव शान्त सुखी हो जाया करते हैं वह धर्म है क्या ? वह धर्म है यही ज्ञानानुभव । तो इस ज्ञानकी बात तो करे नहीं, उसका लक्ष्य भी न रखे, बाहरी बाहरी कामोंको ही करते रहे और चाहे कि धर्मकी प्रभावना हो जाय तो यह कैसे हो सकेगा ? इस लोकमें जा बड़े साहसी लोग भी हैं जिनमें बड़ी बड़ी चतुराइया है, वे चाहे कि हमारी इन लौकिक चतुराइयोंसे इस धर्मकी प्रभावना होजाय तो यह कैसे हो सकता है ? धर्मकी प्रभावनाका सम्बन्ध तो मात्र ज्ञानसे है । यदि ज्ञानमात्र तत्त्वकी बात खूदकी समझमें आये, तो खुदमें धर्मकी प्रभावना हुई और दूसरोकी समझमें आये तो दूसरोमें धर्मकी प्रभावना हुई । जिससे शान्ति मिले उसीका ही तो विस्तार करना है । शान्ति मिलती है ज्ञानमात्र अनुभवमें अपने आपको जब कभी भी इतना ही मात्र निरख लें शरीरकी भी सुधि भूलकर जब यह अनुभव कर ले कि यह मैं ज्ञानमात्र हूँ तो ज्ञानात्मक अपने आपके अनुभवमें, चूँकि कोई विकल्प नहीं रहे तो आत्मीय परमार्थ शुद्ध आनन्द प्रगट होता विवक्षा होकर अर्थात् उस आनन्दको प्रकट होना ही पड़ता है । ऐसा कभी नहीं हो सकता कि हम मात्र ज्ञानस्वरूप अपनेको अनुभव रहे हों और वहाँ आनन्द न हो ।

ज्ञानसवेदनकी प्रत्यक्षरूपता - भैया ! अपने ज्ञानके स्वरूपकी संभ्राल करिये । विगुद्ध उत्कृष्ट स्वाधीन शुद्ध पवित्र आनन्द वहा ही प्रगट होता है जहाँ यह ज्ञान अपने आपको ज्ञानमात्ररूप अनुभव करने लगता है । अब यहाँसे ही आप समझ लीजिए कि ऐसा ज्ञानरूप अपनेको अनुभव करना यह प्रत्यक्ष ज्ञान कहलायेगा या परोक्ष ? यह प्रत्यक्ष है । अब इसके बाद जो परोक्ष ज्ञान भी हो रहा है, बाह्य

पदार्थोंके सम्बन्धमे जो ज्ञान चल रहे हो उन ज्ञानोंका भी जो यह सम्बेदन होता है वह सम्बेदन होता है वह सम्बेदन भी प्रत्यक्ष है । ज्ञान जो स्पष्ट हुआ वह प्रत्यक्ष है । इस लक्षणपर जो यह बात रखी गयी कि इन्द्रिय और पदार्थोंके सम्बन्धसे जो ज्ञान उत्पन्न हुआ वह प्रत्यक्ष है । उसपर आपत्ति दी जा रही है कि सर्वज्ञके ज्ञानमे यह स्वरूप घटित नहीं होता इस कारण प्रत्यक्षका लक्षण यह ठीक नहीं है । प्रत्यक्षका निन्दोप लक्षण यो है कि अन्य ज्ञानके व्यवधान बिना जा प्रतिभास होता है अथवा विशेषरूपसे जो प्रतिभास होता है उसे प्रत्यक्ष ज्ञान कहते है ।

इन्द्रियार्थसन्निकर्षजताकी सुखसवेदनप्रत्यक्षमे असिद्धि—प्रत्यक्षका लक्षण है अन्य ज्ञानोंके व्यवधान बिना प्रतिभास हूना अथवा विशेषरूपसे प्रतिभास होना, अर्थात् स्पष्ट प्रतिभासको प्रत्यक्षका लक्षण कहा है इसपर नैयायिक सिद्धान्तने अपना मतव्य यह रखा है कि प्रत्यक्षका लक्षण यह ठीक है जो इन्द्रिय और अर्थक सम्बन्धमे उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है इसका समाधान सर्वज्ञके ज्ञानमे इस लक्षण का घटित न हूना बताया था । अब समाधानमे दूसरी बात यह कही जा रही है कि जो हम आपको सुख आदिकका सम्बेदन हूता है, सुखका परिचय होता है वह सुख सम्बेदन प्रत्यक्ष है ना, लेकिन उसमे इन्द्रिय और अर्थका सम्बन्ध नहीं है । तो इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्ध बिना भी सुख आदिक सम्बेदन प्रत्यक्ष विदित होते है इस कारण आपका लक्षण अव्याप्त हो गया । जितने जितने प्रत्यक्ष है उन सबमे इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध नहीं मिलता है । इन्द्रिय और सुखका सम्बन्ध होनेसे सुख सम्बेदन होना है यह बात तो कोई भी नहीं कह सकता । अपने आप सुख आदिकका ग्रहण हूता है तो तुम्हारा यह प्रत्यक्षका लक्षण जैसे सबज्ञके ज्ञानमे घटता नहीं, वैसे सुख आदिकके सम्बेदनमे भी घटित नहीं हूता ।

इन्द्रियार्थसन्निकर्षजताकी चाक्षुषज्ञानमे असिद्धि—प्रकार्यसन्निकर्षजता चाक्षुष ज्ञानमे भी घटित नहीं होती । आँखसे जिस पदार्थको जानते है उसकी आँखसे कोई भिन्नता तो नहीं होती । जैसे हाथसे पदार्थका स्पर्श जाना तो पदार्थका और हाथका सम्पर्क हुआ । इसी प्रकार आँखका और इस पदार्थका सम्पर्क तो होता नहीं और पदार्थ ज्ञानमे आता है तो चाक्षुष ज्ञानमे आपका यह लक्षण घटित नहीं होता कि जो इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे उत्पन्न हो वह प्रत्यक्ष कहलाता है । इसपर अब नैयायिक सिद्धान्तसे यह सिद्ध किया जा रहा है कि आँख भी पदार्थसे भिन्नकर जानती है । उसके लिये यह अनुमान बनाना है कि चक्षु भी प्राप्त करके पदार्थको जानते हैं । जैसे कि स्पर्शन इन्द्रिय पदार्थसे भिन्नकर ही जानती है । इसी प्रकार आँख भी पदार्थ से भिन्नकर जाना करती हैं, क्योंकि वह ह्य इन्द्रिय होनेसे । इस प्रकार नैयायिकसिद्धान्त ने चक्षुको भी प्राप्यकारी सिद्ध कनेका प्रयाम किया । अन्य इन्द्रियकी भाँतिके उदाहरणका स्पष्ट भाव यह है कि जैसे जब शब्द और कानका सम्बन्ध होता तो शब्द

जाने जाते, नाक और गंधका सम्बन्ध जब होता तो गंध जानी जाती। रसनाका और पदार्थका भोजनका जब सम्बन्ध होता तब रस जाना जाता है। हाथका और पदार्थका सम्बन्ध होता तब ठठ गरमी आदिक जाने जाते है। इसी प्रकार चक्षुसे भी तो जाना जाता है उसका चक्षुसे सम्बन्ध है तब जाना जाता है।

चक्षुकी प्राप्यकारी सिद्ध करनेमे दिये गये बाह्य इन्द्रियत्व हेतुके स्वरूप की असिद्धि बाह्येन्द्रियत्व हेतुके सम्बन्धमे आचार्यदेव पूछते है कि चक्षु प्राप्त अर्थसे भिडकर ज्ञान करते हैं इसमे हेतु दिया है बाह्य इन्द्रिय होनेसे। तो बाह्य इन्द्रियपने का अर्थ क्या है? क्या इतना ही अर्थ है कि ये इद्रिया बाह्य पदार्थके सम्मुख बनती हैं? या यह अर्थ है कि ये इद्रिया बाहर रहने वाले पदार्थके पास ठहरती है? दूर देशमे रहनेका नाम क्या बाह्य इन्द्रिय है। इन दो पक्षोमेसे पहिली बात माननेपर अर्थात् बाह्यपदार्थके अभिमुख होनेका नाम बाह्य इद्रिय है ऐसा माना जाय तो मन से अनेकान्त दोष होता है। अर्थात् मन भी बाह्य पदार्थके ग्रहण करनेके अभिमुख ही हुआ करता है। जैसे कि अब हम मनसे किसी बातको सोचते है तो ऐसा लगता है ना कि यह मन उस पदार्थके अभिमुख होता है। चाहे यह मन यहा ही रहकर अभिमुख माने चाहे मनकी गति बनकर पदार्थके अभिमुख हुआ मने, पर मन पदार्थके अभिमुख हुआ करता है, किन्तु मनको प्राप्यकारी तो नहीं मानते है। मनसे जो पदार्थ जाना जाता है मन उस पदार्थसे भिडता हो फिर ज्ञानमे आये पदार्थ, ऐसा तो नहीं माना गया? यदि यह कहो कि बाह्य इन्द्रियका यह अर्थ है कि दूर क्षेत्रमे याने बाह्य देशमे इन्द्रियोका अव-थान है तो इसमे तो प्रत्यक्षसे बाधा है, चक्षु कही बाहरमें कहां ठहरे है?

गोलकरूप बाह्यचक्षुरिन्द्रियकी प्राप्यकारिताकी असिद्धि— चक्षु मायने क्या? जो यह गोल-गोल गटा या पिण्ड है उसका नाम चक्षु है क्या? या कोई किरण होती है उसका नाम चक्षु है? तो रश्मिरूप चक्षु कही दूर देशमे नहीं है ऐसा आपने भी माना है क्योंकि आपने ही बताया है कि इस गोलकके अन्दर ही पडी हुई तैजस द्रव्यके आश्रय रश्मियाँ (किरणें) हैं ये किरणें बाहरमे नहीं है। यदि गोलक को चक्षु मानोगे तो वह कही बाहर पडा ही नहीं है, सब लोग जान रहे है। इससे यह बात सिद्ध नहीं की जा सकती कि आँखें बाह्य पदार्थसे भिडकर ही जानती है। अन्य इन्द्रिय तो भिडकर जानती हैं। कानके साथ शब्दकी भिडन्त न हो तो कान शब्दको नहीं जान सकते इसी प्रकार घ्राण, रसना, स्पर्श इन्द्रियके साथ भी विशेष भिडन्त न हो तो ये इन्द्रियाँ भी नहीं जान सकती, किन्तु चक्षु और मन ये दो ऐसे तत्त्व हैं या इन्द्रिय अनिन्द्रिय हैं कि ये दूसरे पदार्थके भिडे बिना ही स्पर्श किए बिना ही जानते है। तो यह अनुमान बनाना कि चक्षु प्राप्त अर्थका प्रकाशक है, बाह्य इन्द्रिय होनेसे स्पर्शन आदिक इन्द्रियकी तरह तो यह बाह्य इन्द्रियपना हेतु सिद्ध नहीं होता।

मनको प्राप्यकारी सिद्ध करनेसे वचानेकी अशक्यता चक्षुकी प्राप्य-कारिताकी सिद्धिमे बाह्येन्द्रियत्व हेतुके देनेमे आपने जो चतुराई की है अर्थात् 'इन्द्रिय होनेसे' इतना न कहकर 'बाह्य इन्द्रिय होनेसे' यह जो कहा है वह इसलिए तो कहा कि कही यह हेतु मनमे न चला जाय क्योंकि मन प्राप्त अर्थका प्रकाशक नहीं है, अर्थात् मन पदायम छूकर ज नने वाला नहीं है, सो बाह्य शब्द दे दिया । लेकिन बाह्य शब्द देनेसे भी मनको आप अपने सिद्धान्तके अनुसार प्राप्यकारित्वसे अलग नहीं कर सकते । जिन ढङ्गमे आप मनके द्वारा ज्ञान करना मानते हो उसमे भी मन प्राप्त अर्थ का प्रकाशक सिद्ध होता है । कैसा मन ? नैयायिक सिद्धान्तमे यह माना गया है कि मनका आत्माके साथ सयोग सम्बन्ध है और आत्माका सुख आदिकके साथ समवाय सम्बन्ध है । सयोग सम्बन्ध कहते हैं अत्यन्त भिन्न पदार्थोंका जो सम्बन्ध होता है उसको, जो सयोग होनेपर भी न्यारा न्यारा रहे उसे सयोग सम्बन्ध कहते हैं । जैसे चौकीपर पुस्तकका सयोग है तो चौकीपर पुस्तकका सम्बन्ध होनेपर भी ये दोनों न्यारे न्यारे हैं । तो सयोग कहलाता है इस तरहका सम्बन्ध और समवाय कहलाता है कथ चित् तादात्म्य जैसा सम्बन्ध । जैसे दूधमे चिकनाई है तो दूधमे चिकनाईका समवाय है, समवाय सम्बन्ध मिला हुआ होता है और सयोगमे चीज मिली हुई नहीं होती । तो नैयायिक सिद्धान्तसे जो सुखका ज्ञान होता है वह इस प्रकार होता है कि मनका तो आत्माके साथ सयोग सम्बन्ध है और आत्माके साथ सुखका समवाय सम्बन्ध है तो यो मनके सयुक्त समवाय सम्बन्धके रूपसे होने वाले सुखको जाना तो मनसे भी भिड कर ही तो जाना । जैसे स्पग्धन इन्द्रिय पदार्थसे भिडकर जाना करती है इसी प्रकार मन भी भिडकर जानने लगा । उसे हटानेके लिये बाह्य इन्द्रिय शब्द क्यों दिया है ?

व्याप्तिज्ञानमे भी मनकी प्राप्यकारिता सिद्ध होनेका प्रसङ्ग — मनकी प्राप्यकारिता सिद्ध कर जाने वाले अपने सिद्धान्तको जरा और भी देखो । नैयायिक सिद्धान्तके अनुसार जो व्याप्तिका ज्ञान हाता है — जहाँ जहाँ धूम है वहाँ वहाँ अग्नि है तो सारे विश्वके धूम और अग्नि आ गये । जब सारे विश्वको छान लिया तब व्याप्ति भी बन गयी । सो नैयायिकोंने सारे विश्वको छान डाला । कहते कि मनका तो आत्माके साथ सम्बन्ध है और आत्मा है सर्वव्यापक तो आत्मा भिड गया सारे विश्व से । अब सारे विश्वमे जहाँ जहाँ जो जो चीजे हैं उन सबके साथ इस आत्माका सम्बन्ध है और आत्माके साथ मनका सम्बन्ध है तो देखो इस मनने व्याप्तिज्ञानमे भी सारे पदार्थोंसे भिड भिडकर जाना सब पदार्थोंका सम्बन्ध करके जाना तो मन भी प्राप्त अर्थका प्रकाशक सिद्ध होगा आपके सिद्धान्तसे जैसे कि चाक्षुष ज्ञानमे माना गया है । चाक्षुष ज्ञानमे मानते हैं कि आँख पदार्थोंसे भिडकर जाना करनी है । कैसे भिडना होता है सो भी सुनो । नेत्रसे तो हुआ चौकीसे सम्बन्ध और चौकीमे समवाय सम्बन्धसे रहता है रूप । रूप चौकीका गुण नहीं मानते वे लोग । मानते तो हैं पर चौकीका ही कुछ अवयव है इस तरह नहीं, किन्तु गुण अलग चीज है, चौकी अलग

चीज है रूपका इस चीजमें समवाय सम्बन्ध है और चीजका नेत्रके साथ सयोग सम्बन्ध है तो यों सयुक्त समवाय सम्बन्धसे जैसे आखें रूपको जानती हैं, इसी प्रकार मयुक्त समवाय सम्बन्धके ढङ्गसे मन व्याप्तिज्ञानको जानता है और जुटा आदिकको जानता है। यों सन्निकर्षके प्रसङ्गमें मनकी प्राप्यकारिताके माननेकी अनिष्ट बात आ गयी।

सम्बन्धसम्बन्धको सम्बन्ध न माननेकी मान्यताका प्रस्ताव - यदि यह कहो कि यह तो सम्बन्ध ही कुछ नहीं कहलाता। सीधा सम्बन्ध हो उसका नाम सम्बन्ध है। अभी मनका आत्माके साथ सयोग ही ठीक है, वह सम्बन्ध हो गया, और आत्माके साथ सुखका समवाय सम्बन्ध है यह भी सम्बन्ध हा गया, पर मनका भी सुखके साथ पूर्ण सयोग सम्बन्ध जिसमें है उसमें समवाय सम्बन्ध है, यों सम्बन्ध मान लें तो वह कोई सम्बन्ध नहीं है। जैसे रिस्तेदारोंमें एक मान्ना बहनोईका सम्बन्ध हाता है तो आप यह बनायो कि उसके सालेका साला उमका क्या कहलाया ? साला ही कहलाया। कोई कहे कि नही साह्य साला कैसे कहलाया ? वह तो सालेका साला है। साला तो वही है जो बहनोईके समुरालके धरका है। तो इसी ढङ्गसे नैयायिक लोग इस सम्बन्धके प्रकरणमें कह रहे हैं कि सीधा सम्बन्ध हो वह तां सबध है और सम्बन्धका सम्बन्ध हो उससे भी सम्बन्ध है, इसको हम सम्बन्ध ही नहीं मानते। जब मनको प्राप्त अर्थका प्रकाशक सिद्ध किया जा रहा था नैयायिकोंके खिलाफ कि देगा, मनका सम्बन्ध है आत्माके और आत्माका सम्बन्ध है सारे पदार्थोंसे, इस तरह मन ने सारे पदार्थोंसे भिन्नकर पदार्थोंको जान लिया। इसके निवारणके लिए यह कह रहे हैं कि मनका उन समस्त पदार्थोंसे जो सम्बन्ध बना हा उन हम सम्बन्ध ही नहीं कहते वह तो सयुक्तसंयोग सम्बन्ध है।

सम्बन्धसम्बन्धको सम्बन्ध न माननेपर चक्षुके प्राप्यकारित्वकी अतिरिद्धि - सयुक्त सयोग और सयुक्त समवायका सम्बन्ध न माननेकी बात रखनेपर उत्तरमें कहा जा रहा है कि सम्बन्धका सम्बन्ध जिसमें है उसके साथ यदि सम्बन्ध नहीं मानगे तो हा यों आत्मोंमें रूपका ज्ञान भी नहीं बन सकता क्योंकि आँखका रूप के साथ सीधा सम्बन्ध नहीं है। नैयायिक सिद्धान्तमें आँखके रूपके साथ सीधा सम्बन्ध नहीं माना, किन्तु आँखका सम्बन्ध है चीजोंके साथ और चीजोंका सम्बन्ध है रूपके साथ। तो सम्बन्धका सम्बन्ध तो सम्बन्ध हा नहीं कहलाता है, तो आँखें भी रूपको जान नहीं कर सकती, क्योंकि चक्षुका भी रूपके साथ सयुक्त समवाय सम्बन्ध है न कि सम्बन्ध है।

बोधनशिवर्षके विरोधमें मनकी प्राप्यकारिताकी निरिद्धि—नैयायिक सिद्धान्त पक्षकी प्राप्त अर्थका प्रकाशक सिद्ध करनेमें बालेन्द्रचन्द्र देव ने ये तां प्रव विरोधमें अपने प्राप्यकारी सिद्ध करनेके लिए दाव्यत्व हेतु दे रहे हैं कि पूर्ण मन

भी इन्द्रिय है, न बाह्य इन्द्रिय सही अन्तः इन्द्रिय तो है। तो उन्द्रिय होनेके कारण मन भी भिडकर पदार्थोंको जान गया। इसपर दोपनिवारणके लिये नैयायिक सिद्धान्तमें कह रहे हैं कि उन्द्रियपना यद्यपि समान है। ये स्पर्शन इन्द्रिय आदिक इन्द्रियाँ भी इन्द्रिय हैं और मन भी इन्द्रिय है। इन्द्रियपनेकी समानता होनेपर भी स्पर्शनादिक इन्द्रियाँ तो भिडे पदार्थको जानती हैं, किन्तु मन बिना भिडे पदार्थको जानता है। तो यहाँ भी क्यों नहीं मान लेते कि बाह्य इन्द्रियपनेकी रुमानता होनेपर भी अर्थात् जैसे स्पर्शन, रमना, घ्राण, श्रोत्र ये भी बाह्य इन्द्रिय हैं और चक्षु भी बाह्य इन्द्रिय है तो बाह्य इन्द्रिय यद्यपि ये पाँचों हैं तिसपर भी ४ इन्द्रियाँ तो प्राप्त अर्थका प्रकाशक हैं अर्थात् पदार्थमें भिडकर जानती हैं, किन्तु चक्षु इन्द्रिय पदार्थसे भिडकर नहीं जानती। आप कहेंगे कि हमने तो बाह्य इन्द्रियत्वको हेतु रूपसे प्रमाणित कर दिया है, तो कहते हैं कि यहाँ भी मनको प्राप्त अर्थका प्रकाशक सिद्ध करनेमें इन्द्रियत्व हेतुको पेश कर दिया गया है। तो यदि यह कहो मनके वारेमें कि यह मन पदार्थसे भिडकर जाना करता है इसमें ता प्रत्यक्षसे बाधा है, तो यह बात तो आँखमें भी है। आँख भी पदार्थसे भिडकर नहीं जानती।

प्रत्यक्षके लक्षणका मूल विवाद - यहाँ मूल प्रकरण तो प्रत्यक्षके लक्षणका था, उसमें प्रसङ्गवश यह बात चल रही है और यह बहुत लम्बे समय तक चलेगी कि आँखें पदार्थसे भिडकर नहीं जानती और नैयायिक यह सिद्ध करेंगे कि आँखें पदार्थको झूकर ही जानती हैं। इन दो बातोंपर अभी बहुत विवाद चलेगा। किस बातपर विवाद छिड़ गया? मूल बात यह है कि प्रत्यक्षका लक्षण यह किया गया था कि जो विशद ज्ञान हो सो प्रत्यक्ष है, विणदका अर्थ बताया था कि जो अन्य ज्ञानोंकी अपेक्षा किये बिना प्रकृत ज्ञानसे ही सीधा जान लिया जाय उसे विशद कहते हैं। इस लक्षणको भेटनेके लिये नैयायिकने यह लक्षण उपस्थित किया था कि इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। तो प्रत्यक्षके ये दो लक्षण मुकाबलेमें आये। जैनदर्शनने तो रखा—'निशद प्रत्यक्ष'। जो विशद हो सो प्रत्यक्ष। जो स्पष्ट ज्ञान है वह प्रत्यक्ष ज्ञान है। इसके मुकाबलेमें नैयायिक सिद्धान्तने यह बात रखी कि जो इन्द्रिय और पदार्थके भिडनेसे ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है। मन पदार्थोंसे भिडकर नहीं जानता इसलिये स्मरण आदिक जो कुछ होते हैं उनमें प्रत्यक्ष का लक्षण नहीं जाना। इस प्रकार मुकाबलेमें प्रत्यक्षके लक्षणमें सन्निकर्षको देनेके कारण सन्निकर्षका खण्डन किया जा रहा है कि इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे उत्पन्न ज्ञानको प्रत्यक्ष मानना युक्त नहीं है। ज्ञान तो अपनी स्पष्टताके कारण प्रत्यक्ष है।

गोलकरूप चक्षुके सन्निकर्षमें प्रत्यक्ष बाधा—भैया! और भी आगे चलिये। जिस चक्षुको तुमने पदार्थसे भिडने वाली माना उस चक्षुका अर्थ क्या है? क्या जो यह गोलक है इसका नाम चक्षु है या कोई किरण निकलती है उसका नाम

चक्षु है ? जरा बीचमे एक बात और पुन लीजिये कि पदार्थको जाननेके लिये चक्षु पदार्थमे भडता नहीं है, यदि चक्षु पदार्थसे भिड जाये तब तो ज्ञान और वन्द हो जाता है । चक्षुपर कागज रख दें तो चक्षुसे ज्ञान करना खतम हो गया । भिडकर जाननेकी बात तो दूर जाने दो, पदार्थ यदि इस गोलक चक्षुसे भिड जाय तो नेत्रसे ज्ञान करना और खतम हो जाता है । ये चक्षु तो शरीरके प्रदेशोमे ही ठहर रहे हैं । अगर ये गोलक चक्षु पदार्थके देशमे जाकर पदार्थको जाने तो जिस समय गोलक चक्षु पदार्थमे गया है उस समय तो भाँखें ऐसी लगनी चाहिएँ कि जिन्हे देखकर डर लग जाय । दो खोलच रह जायेंगे । जैसे जिसकी आखोसे गटा निकल गए ऐसी अंधेकी जो हालत है वह हालत उस समय उसकी हो जायगी । ऐसी ही पक्षम नयन गोलक रहित आख दिखनी च हिएँ, पर ऐसी किसी चाक्षुष ज्ञान करने वालेकी आँखे देखी हैं क्या ? आँखो - स५ कुछ जान रहे, पर ये नेत्र ज्योके त्यो पूरेके पूरे सबके पास हैं ?

रश्मिरूप चक्षुकी असिद्धि— यदि यह कहो कि हम चक्षुका अर्थ किरण करते हैं, किरणरूप हैं चक्षु तो किरणोको तो कोई प्रत्यक्षसे देख ही नहीं रहा, किरणों प्रत्यक्षसे जानी नहीं जा रही है । जैसे ये पदार्थ है और किरणरहित मालूम होते ऐसे ही ये आँवें भी किरण हैं । उनमे पदार्थका स्वरूप जैसे हमे स्पष्ट समझमे आता इस तरह किरणोका स्वरूप तो प्रतिभासमे नहीं आ रहा । यदि किरणों भी प्रतिभासमे आये तो फिर विवाद भी न रहना चाहिए कि चक्षु किरणका नाम है या गोलकका नाम है । जब प्रत्यक्षसे ही देखने लगे तो कोई विवाद न रहना चाहिए । जैसे हम नीले पदार्थको यह नील है ऐसा अनुभव करते हैं तो उसमे विवाद तो नहीं होता, हाँ नील ही है, इसी प्रकार रश्मिरूप चक्षुको अगर हम प्रत्यक्षसे जान लें तो विवाद न होना चाहिए । चक्षु पदार्थसे भिडकर नहीं जानता ।

११ चक्षुप्रदेशसे बाहर चक्षुके व्यापारकी असभवता—भैया ! देखो आँखें आँखो की जगह ठहरी हैं, पदार्थ पदार्थकी जगह ठहरा है, समयसारमे ज्ञान ज्ञेयका सम्बन्ध बतानेके लिए इस नेत्रका ही दृष्टान्त दिया है, जैसे यह दृष्टि, दृश्य पदार्थसे अत्यन्त भिन्न है, न दृश्य पदार्थका कर्ता है न दृश्य पदार्थका भोक्ता है आँख यदि यह दृश्य पदार्थको करने लगे आँख तो बरसातके दिनोमे जब घूल्हेमे लकड़िया अच्छी तरह नहीं जलती तो उस अग्निको जलानेके लिए पट्टाकी तलास क्यों करते ? तेज आँखें करके देखने लगे, आग जल उठेगी, पर ऐसा होता है क्या ? तो आँखे आगकी कर्ता नहीं हैं और न भोक्ता हैं, यदि आँखें आगकी भोक्ता बन जायें तब तो फिर आँखो को जल जाना चाहिए । तो जैसे दृश्य पदार्थोको देखकर भी पदार्थोसे न्यारे रहते ये नेत्र, इसी तरह यह ज्ञान विश्वके समस्त पदार्थोको जानकर भी पदार्थोका कर्ता और भोक्ता नहीं है, किन्तु ज्ञान उन पदार्थोका मात्र ज्ञाता है, तो जैसे ज्ञान अपनी जगह है, ज्ञेय अपनी जगह है ऐसे ही आँखें अपनी जगह है, पदार्थ अपनी जगह है, आँखें



पदार्थमें भिन्नकर जाना करें तैसा बात यही रच माग भी नहीं है ।

प्रकाशित पदार्थोंसे भिन्न किरणोंकी असिद्धता - इनरी बात इस प्रकार में है - शब्दोंमें यह भी समझ लीजिए कि वैद्री जलानेपर जो किरणें नजर आती हैं वे किरणें वैद्रीकी नहीं हैं बल्बकी नहीं हैं प्रकाशक तारकी नहीं है, किन्तु जैसे उम वैद्रीके उजेलनेमें बाहरकी चीजका प्रकाश हो गया वही तरह बीचमें पड़े हुए जो सूक्ष्म स्फुट है उनका भी प्रकाश हो जाता है तो प्रकाशित उन सूक्ष्म स्फुटोंकी वह सादृश्य है वह लाइन वैद्रीके किरणोंकी नहीं है । सूर्यकी भी जो दिखती है जो ये हजारों किरणें ये सूर्यकी किरणें नहीं हैं किन्तु मध्यमें जो अनेक सूक्ष्म स्फुट फीले हैं वे प्रकाशित होते हैं और हमने अपनी आँखोंकी दृष्टिमें जैसे उनकी लाइन बना दी है वस्तुमें भिन्न किरणें कोई चीज नहीं दृष्टा करती जो पदार्थ हैं उनका स्वरूप उनमें रहता है, आँसे पदार्थोंसे भिन्नकर नहीं जाननी । इसलिये सन्निकर्षजनका प्रत्यक्षता लक्षण बनाना युक्त नहीं है ।

अनु सन्निकर्षकी अमिद्धि - प्रमाण किसे कहने है ? हममें सिद्धांत तो यह है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करायें ऐसा ज्ञान प्रमाण है, किन्तु इस प्रकार प्रतिपक्षमें अनेक मतोंने अपनी बात रची । इस प्रसङ्गमें सन्निकर्षको प्रमाण मानने पर प्रत्यक्ष प्रमाण माननेकी बात चल रही है । सन्निकर्षवादीने प्रत्यक्ष प्रमाणका इन्द्रिय और पदार्थमें सन्निकर्ष उत्पन्न होना माना है । उसपर उनमें कहा जा रहा है कि किमीकी मद्र समझमें ही नहीं था रहा कि पदार्थकी जगहमें रहने वाली रश्मियोंका साथ साथ पुक्ष्मोंकी इन्द्रियोंका सन्निकर्ष है तब फिर किमीकी रश्मियोंका प्रत्यक्ष कैसा बने ? यदि अर्थकी अदिमर्थोंके साथ अर्थकी इन्द्रियोंका सन्निकर्ष हुए बिना रश्मि प्रत्यक्ष हो जाय तो अन्वयस्था क्षीय आयगा । यह किमीको भी नजर नहीं आता कि रश्मियोंकी रश्मियों पदार्थकी जगह पड़नेकी तो और फिर भिन्नकर जाननी हो । यदि रश्मियोंकी जगह है पदार्थ पदार्थकी जगह है उनका सन्निकर्ष कहा मद्र माना है ? यदि कहें कि अनुमानमें सिद्ध करने तो इसी अनुमानमें या अर्थमें ? इसी अनुमानमें सिद्ध करने तो अन्वयस्था क्षीय है और साथ अनुमानमें रश्मि सिद्ध करने तो हममें अन्वयस्था क्षीय है ।

क्योंकि उम गोलकको आँख तुम नहीं बता रहे । गोलासे जो किरण निकलती है तब उस उमकी उसे आँख कह रहे हो फिर गोलासे अञ्जनका सस्कार करना व्यर्थ है । यदि यह कहो कि गोलाके आश्रयमें वह किरण है और उस गोलकको पलकोंसे बंद कर दिया तो वे किरण विषयक प्रति जा नहीं सकते । इससे वे किरणों के पाम पहुँच सकें इसके लिए हम आँखों को खोलते हैं, तथा घृत आदिकसे पोंका सस्कार करे, पैरोमें पी आदिक लगाये तो उससे जैसे आँखोंमें बल आना है, निर्मलना होती है तो फिर उन किरणोंका आश्रयभूत जो गोलक हैं उनमें सस्कार लगाया तो किरणोंमें बल प्रायगा ही व्यर्थ कैसे हुआ ? इसपर उत्तर देते हैं कि तिसपर भी तो गोलक आदि में लगा हुआ जो दोष है गटा, काच कामल आदिक कुछ भी लगा हुआ है, उमका प्रकाशक फिर तो बंद बैठेगा । जैसे कि दीपककी कलिकामें रहने वाली जो किरणें हैं वे कलिकामें लगी हुई किरणें क्या कलिकाको प्रकाशित नहीं करती ? करती है, इसी प्रकार गोलकमें जो भी कामल आदिक दोष बने उसे भी प्रकाशित कर देना चाहिए । यदि वे किरणें (आँख) पदार्थमें भिडकर जानती है तो भी यही दोष है ।

व्यक्तिरूप चक्षुमें फुली आदिकके असम्बन्धकी प्रत्यक्षविरुद्धता—इस गटाके साथ कामल काँच आदि रोगके साथ चक्षुका सम्बन्ध नहीं है यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि यह बातलाओ कि किस चक्षुके साथमें काच कामल दोषका सम्बन्ध नहीं है, आँखोंमें जो एक रोग होता है जैसे फूनी है, मोतिया बिन्दु है, काँच कामल है तो उनको ये आँख क्यों नहीं देख पाती ? इनसे क्या आँखका सम्बन्ध नहीं ? यदि यह कहो सम्बन्ध नहीं है तो उस आँखका क्या स्वरूप मानते हो जिसमें काचादिका सम्बन्ध नहीं है, यदि उसे व्यक्तिरूप चक्षु समझा कि जो गटा है ना काला और सफेद, इसका नाम आँख है और इसका सम्बन्ध उस काच कामलसे नहीं है, तो यह बात प्रत्यक्षविरुद्ध है, दुनिया देख लेती है दूसरे की आँखमें कि इसकी आँखमें अमुक रोग है, तो इस रोगके साथ आँखका सम्बन्ध तो है ।

शक्तिरूप आँखकी व्यक्तिरूप चक्षुसे भिन्नदेशताकी असिद्धि—यदि कहो कि शक्तिरूप जो आँख है उसका सम्बन्ध नहीं है काच कामलमें तो वह शक्तिरूप आप क्या व्यक्तिरूप आँखसे अलग रहती है, या वही रहती है ? अलग रहती तो कह नहीं सकते क्योंकि शक्ति क्या किसी व्यक्तिसे अलग रहती है ? शक्ति निराधार नहीं रहती । कोई भी शक्ति किसी अन्य पदार्थके आधार न रहेगी । जिस पदार्थकी शक्ति है उस ही पदार्थमें रहती है । तो इस व्यक्तिरूप आँखकी शक्ति आँखकी जगह ही मानना होगा और जब आँखकी जगह ही मान लिया तो सम्बन्ध तो है ही । तब फिर आँखसे सम्बन्ध हुआ और काँच कामलको अर्थ जानती नहीं तब यह कैसे कहते कि आँख पदार्थमें भिडकर ही पदार्थको जानती है ।

रश्मिरूप अश्ल माननेपर फुली आदिके सम्बन्ध व खुद जाने जानेका प्रसङ्ग—यदि कहों कि वह अश्ल जो अश्लमे लगे हुए रोगसे भिडी नहीं है वह किरणरूप अश्ल है तो उमका भी तो उस रोगमे सम्बन्ध है। जैसे लालटेन ले लो। उसके अन्दर ज्योति जल रही है। अब उस ज्योतिकी किरणों जो बाहर निकलती हैं क्या वे काँचको बिना छुवे निकलती हैं ? ऐसी गत तो नहीं है, इसी तरह अश्लकी किरणों अश्लपर लगे हुए काँच कामल घुन्ध आदिक रोगको छोडकर क्या बाहर पहुँच जाएँगी ? उनसे भिडकर ही तो जाएँगी। तो जब रश्मिरूप किरणों उन काँच कामल आदिक रोगसे भिडकर जानती हैं तो उसे जानती क्यों नहीं ? और, यदि अश्ल पदार्थको छूकर जानने लगे किसी पदार्थको, तो अश्लमे अजन लगा लीजिए, फिर वह अजन कैसा लगा, फैला है अथवा ठीक लगा है ? यह देखनेके लिए दर्पण उठानेकी क्या जरूरत ? जब अश्ले पदार्थसे भिडकर जानती है तो अश्लपर हँ तो अजन लगा है फिर ये अश्लें उस अजनको सीधा प्रत्यक्ष क्यों नहीं जान लेती ? पर जानती तो नहीं ! इसमे यह सिद्ध है कि अश्लें पदार्थसे भिडकर नहीं जानती।

दृश्यानुपलब्धि होनेसे रश्मिरूप चक्षुकी असिद्धि—चक्षु सन्निकर्ष सिद्ध ही नहीं हो सकता है। जो एसा सुभाव दिया गया कि इस गोलकसे निकलकर पदार्थ भिडकर वे किरणें पदार्थको प्रकाशित करती हैं तो पदार्थके समीप जाने वाले उन तँजसोका किरणोका जिममे रूप और स्पश विशेष पाया ही जाना है वह लोगोको क्यों नहीं दिखता ? उनकी उपलब्धि होनी ही चाहिए। जैसे सूर्यकी किरणें सबको नजर आती हैं, ये किरणें हैं तो ये अश्लोसे वे किरणें फूटती हैं और वे किरणें पदार्थको छू कर जानती हैं तो उन किरणोकी उपलब्धि क्यों नहीं होती। क्यों यहाँ वहाँ लोगोको मालूम होता कि ये इसकी किरणें हैं ? उनकी उपलब्धि हो जाना चाहिए, पर उपलब्धि तो नहीं है। इससे दृश्य की अनुपलब्धिसे यह सिद्ध होता है कि अश्लमे किरणें नहीं हैं। किरणें तो दृष्ट चीज हैं ल ग उन्हे देखते है, जब किरणें नजर नहीं आती हैं अश्लोसे निकली हुई तो किरणोकी बात करना एक दुराग्रह है। शायद यह कहो कि वे किरणें अदृष्ट हैं, किसीको दीखती नहीं हैं क्योंकि उनमे रूप और स्पश उद्भूत नहीं है ता यह बात कहना ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा कोई तँजस द्रव्य नहीं है जिसमे रूप और स्पश प्रकट न हो। कही देखा है कोई तँजस चीज हा, चमचमाती हो, गर्मी उत्पन्न करने वाली चीज और उसमे रूप भी नहीं और स्पश भी नहीं, ऐसा कोई तँजस द्रव्य नहीं होता। ये चक्षुकी किरणें अगर तँजस द्रव्य है तो वे लोगोको दिख जाना चाहिए।

उपहासास्पद तर्कोसे चक्षु सन्निकर्षकी असिद्धि—शायद यह कहो कि जैसे मानीमे मासुर रूप लोगोको प्रतीत नहीं होता और स्वर्णमे उत्पन्न स्वर्शका उद्भव नहीं है और है वह चीज एक तँजस द्रव्य तो यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि उन दोनों

की अनुभूति असिद्ध है। यद्यपि अतस्र जलमे भामूर रूप नहीं है और न सुवर्णमे उष्ण स्पर्श अव्यक्त है। तथापि जलमे व सुवर्णमे भासुररूप और उष्ण स्पर्शकी प्रतीति भी होती है जब जल व सुवर्ण तस्र हो। जल व सुवर्णमे उष्ण स्पर्शकी अनुभूति है यह बात वहाँ भी असिद्ध है। जब तस्र सुवर्ण व जलमे भासुरत्व अथवा उष्ण स्पर्श जाना गया है ? तो प्रत्येक जलमे सुवर्णमे उष्णत्व शक्तिका अनुबोध किया जाता है, जो बात दिख जाती उसके अनुसार उसकी ही अदृश्य अवस्थामे उसकी कल्पना होती है अन्यथा तो हम यह भी सिद्ध करने लगेंगे कि रात्रिमे सूर्यकी किरणें तो हैं, पर रात्रि को दिखती नहीं है लोगोको इसका फिर क्या इसाज है ? जो चीज उपलब्ध सिद्ध कर लगे तो हम कहेंगे कि रात्रिमे सूर्यकी किरणें हैं पर वहाँ रूप और स्पर्श प्रकट नहीं होता इसलिए लं गोको दिखता नहीं। जैसे आँखकी किरणें। यो तो अटपट कुछ भी सिद्ध किया जा सकता है। उसकी सिद्धिमे हम ऐसा अनुमान बना देंगे कि इन बिल्लियोको जो कि रात्रिमे देखती है उन्हें प्रकाशपूर्वक दिखता है, सूर्यकी किरणें रात को भी हैं तभी तो बिल्लियोको दिखता है और सूर्यकी किरणें रात्रिमे होकर भी वे अदृश्य हैं। यो तो कुछ से कुछ अटपट सिद्ध किया जा सकता है। इससे सीधी बात है कि चक्षु चक्षुकी जगह है, पदार्थ पदार्थकी जगह है ऐसा निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है कि चक्षुके निमित्तसे यह आत्मा दूर देशमे ठहरे हुए पदार्थको भी जान लेता है, वहाँ सन्निकर्षकी वजहसे प्रमाण नहीं है किन्तु ज्ञान ही ऐसा स्पष्ट हो रहा है इस कारणसे वह प्रमाण है।

चक्षुकी रश्मिरूपताका अभाव— नैयायिक लोग चक्षु सन्निकर्ष मानते हैं याने आँखका और पदार्थका सम्बन्ध होना है तब ज्ञान होता है, यों मानते हैं। तो उनसे पूछा गया था कि जिस आँखका पदार्थसे सम्बन्ध होता है उस आँखका स्वरूप क्या है ? तो उन्होंने बताया बहुत वाद विवादके बाद कि आँखसे जो किरण निकलती है वह किरण चक्षु है और वह किरण पदार्थमे भिडती है तो पदार्थका ज्ञान होता है। इसके सम्बन्धमे चर्चा चली आ रही है कि आँखसे किरण निकलते किसीके भी नहीं दिखाई दी। तो जो पदार्थ दिख सकता है, और न दिखे तो इसका अर्थ है कि वह चीज नहीं है। सूर्यकी किरणें दिखनी हैं दीपककी किरणें दिखती हैं आँखसे भी किरण निकलती हो तो लोगोकी दिखनी चाहिए और न दिखनेपर भी जबरदस्ती मानोगे कि है चक्षुकी किरण, तो हम यो कह बैठेंगे कि रातमे सूर्यकी किरणें हैं, न दिखनेपर भी जब उनकी सत्ता मानते हो तो रातमे सूर्यकी किरणें भी मान लो, और ऐसा अनुमान भी बना बैठेंगे कि बिलाव आदिकको आँखोसे जो रूप दिखाई देता है वह बाहरी प्रकाश पूर्वक दिखाई देता है। बाहरी प्रकाश है तब बिल्लीको रातमे दिखाई देता है। जैसे हम लोगोको प्रकाश हो तो दिखाई देता है इसी प्रकार रातमे भी बिलावको प्रकाश है, सूर्यकी किरणें हैं तब दिखाई देता है। तो यो रातको दिन की भी किरणें माननी पड़ेंगी। यदि यह कहो कि बिलावकी आँख खुद तेजस्वरूप है

और उम हीसे रूपदर्शन होता है, वहाँ बाहरी प्रकाश माननेकी जरूरत नहीं है। तो यो हम भी कह देंगे कि मनुष्योंके भी आत्ममे तेज है फिर मनुष्योंको भी बाह्य प्रकाश की जरूरत नहीं है, तो मनुष्य भी प्रकाश बिना देख लें। मनुष्य प्रकाश बिना नहीं देखते और बिल्ली प्रकाश बिना देख ले यह बात क्यों हो ? प्रकाश मनुष्योंको भी चाहिए बिलावको भी चाहिए अगर बिलावको न चाहिए तो मनुष्योंको भी न चाहिए। अगर आँसुकी किरण मानते हों तो ये सब दोष आते हैं।

चक्षुमे तेजमत्वकी असिद्धि — अब धाँडाकार कहता है कि जो बात निम्न तरह देखी जाती है उमकी उम प्रकार कल्पना की जाती है। हम लोगोंको तो चाक्षुष तेज भी चाहिए और सूर्यका भी, तब ज्ञान बनना है। तो हम लोगोंका ज्ञान उम ही प्रकार माना जायगा। और, बिलावको केवल चाक्षुष तेजसे ही दीखता है इसलिए उमका ज्ञान किरणोंपूर्वक ही माना जायगा, आँसुकी वजहसे ही देख लेते हैं वे, तो उत्तरमे कहते हैं कि तो क्या मनुष्योंके नेत्रमे किरणोंका दर्शन होता है ? नहीं होता है। यदि अनुमानसे कहो तो हम रातमे सूर्यकी किरणें हैं उसका भी अनुमान करना बैठेगे। जैसे दिनमे सूर्यकी किरणें हैं क्योंकि यदि किरणें न होती तो दिख नहीं सकता था। इसी प्रकार यह भी कह सकते हैं कि रातमे सूर्यकी किरणें हैं, न हो तो बिलाव आदिक देख नहीं सकते। तो यो रातमें सूर्यकी किरणें भी मान बैठें। रातमे नहीं हैं सूर्यकी किरणें क्योंकि दिखना नहीं और इसी हेतुसे न आँसुमे किरण है। कोई कहे कि रातमे सूर्यकी किरणें नहीं है क्योंकि यदि होती तो मनुष्योंको भी दिखना चाहिए था। यह बात युक्त नहीं है क्योंकि अपनी अपनी जुदी जुदी शक्तियाँ हैं। दिनमे किरणें रहती हैं और उल्लूको नही दीखता। तो सबकी अपनी अपनी योग्यता है। उल्लूको दिखनेमे प्रतिबन्धक सूर्यका आलोक प्रकाश है। हम लोगोंका दिखनेमे प्रतिबन्धक अन्धकार है। अन्धकार होगा तो पदार्थ न दिखेगा। जैसे रातमे सूर्यकी किरणें नहीं हैं क्योंकि उनकी उपलब्धि नहीं है इसी प्रकार नेत्रोंमें भी किरणें नहीं होतीं क्योंकि उनकी उपलब्धि नहीं है।

किसी भी प्रकार चक्षुका अर्थसे सम्बन्धकी असिद्धि — धायद यह कहो कि जैसे बहुत दूर भीटपर प्रदीपका प्रकाश पहुँचता है तो प्रदीपकी किरणें भीटपर तो नजर आती हैं पर बीचमे नजर नहीं आती तो इसी प्रकार नेत्रकी किरणें भी नजर नहीं आती। यह प्रश्न ठीक नहीं है क्योंकि दीपककी किरणें बराबर बीचमें भी हैं और कोई पदार्थ आ जाय तो वह प्रकट हो जाता है। तो जैसे दीपककी किरणें बीच में न दिखी सही, पर भीटमे तो दिखलाई दी। इसी प्रकार नेत्रके किरणें बीचमे नहीं दीखते, मगर जो चीज देखी जा रही है उसपर तो किरणें दिख जाना चाहिए। यो जो बात नहीं है वस्तुमें, उस बातको माननेपर बहुत कुछ बदल बदलकर बातें बनानी पड़ती हैं। नेत्रमे किरणें नहीं हैं, ये नेत्र तो अपनी जगह ही बैठे हुए निमित्त बन जाते

हैं दूरमे रफने वाले पदार्थके ज्ञानमे । जो जीज है नहीं, दिखती नहीं उसको तुम अगर जवरदम्ती मिद्ध कर मे तो रात्रिमे सूर्यकी किरणें भी सिद्ध करनी पड़ेगी । इससे इंद्रियका सन्निकर्षण होनेमे ही प्रत्यक्ष होता है, ऐसा कहना युक्त नहीं है । वह ज्ञानकी विशेषता है कि कोई ज न पदार्थको एकदम स्पष्ट जान लेता है तो वह जान प्रत्यक्ष है प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो विशद हो, स्पष्ट हो, यह ज्ञानकी विशेषता है । इन्द्रियके कारण से बात बनती है सो नहीं है । इन्द्रिय तो मात्र निमित्त कारण हैं । इस प्रकार यहाँ स्पष्ट ज्ञानको प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध किया जा रहा है ।

स्वरश्मिसम्बन्धवार्थ प्रकाशकत्व हेतुसे रश्मियोंकी सिद्धिका अभाव— जिसका यह मनव्य है कि आँख अपनी किरणोंसे जब पदार्थको छू लेती है तब पदार्थका ज्ञान होता है, वह अनुमान बनाता है कि चक्षु अपनी किरणोंसे सर्वाधिक अर्थको ही प्रकट करता है क्योंकि तैजस होनेमे प्रदीपकी तरह । जैसे कि दीपक अपनी किरणोंसे पदार्थको छू ले तब तो पदार्थका प्रकाश करता है । इसी तरह ये नेत्र भी तैजस है इस कारण अपनी किरणोंसे पदार्थको छू ले तब पदार्थका दिखना होता है । इसपर उनसे पूछा जा रहा है कि स्वरश्मिसम्बन्धवार्थ प्रकाशकत्व जो इसका हेतु दिया है इस हेतुसे क्या तुम चक्षुकी किरणें सिद्ध करना चाहते हो या किसी प्रमाणसे सिद्ध हुई उन किरणोंका पदार्थसे सम्बन्ध होना सिद्ध करना चाहते हो ? यदि किरणें सिद्ध करना चाहते हो तो इसमे प्रत्यक्षसे बाधा है । मनुष्य और महिलाओंके नेत्र जितने दीखते हैं वे प्रत्यक्षसे किरणरहित दीखते हैं, नेत्रोंस निकलती हुई किरणें किसीके भी नहीं दीखती । यदि यत्र कहो कि वे किरणें सूक्ष्म हैं इस कारण प्रत्यक्षसे बाधा न आयगी । तब कहते हैं कि इस तरह तो कुछसे भी कुछ सिद्ध कर दिया जा सकता है । हम यह कहने लगे कि पृथ्वीकी भी किरणें निकलती हैं और अनुमान बना देंगे कि पृथ्वी आदिक ये सब पदार्थ किण वाले हैं क्योंकि सत्त्व है उनमे । जैसे प्रदीप । प्रदीपमे सत्त्व है ना अस्तित्व है ना, और उसमे किरणें निकलती हैं, ऐसे ही पृथ्वीमे भी सत्त्व है, अस्तित्व है उससे भी किरणें निकलती हैं ऐसा भी सिद्ध कर देंगे, क्योंकि जैसे तैजसपना किरणोंसे व्याप्त है प्रदीप तुमने देखा है इस तरह सत्त्व और सकिरणता भी प्रदीपमे व्याप्त है तो जैसे तुम मनुष्योंकी आँखोंके किरणें सिद्ध करते हो उस तरह हम पाषाण, जमीन, मिट्टी आदिक सबमे आँखकी किरणें सिद्ध कर देंगे । अनुमान ही तो है जैसा चाहे बनाएँ । यदि यह कहो कि पृथ्वी आदिकमे किरणपना सिद्ध करनेमे प्रत्यक्ष विरोध है, कहाँ किरणें दिग्गती हैं ? तो कहते हैं कि ऐसा ही विशेष दन आँखकी किरणोंमे आने लगता है । आँखकी किरणें कहाँ दीखती हैं ? आँखकी किरणें किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं होती ।

रश्मि सिद्ध करनेके लिये नक्तचरोके दृष्टान्तकी अयुक्तता - अब साक्ष्यकार कह रहा है कि शिलाय आदिककी आँखोंमे किरणें प्रत्यक्षमे सिद्ध होती हैं,

नव किरणोंका विरोध कैसे ? ममाधान—प्रथम तो यह बात है कि विल्लीकी आँवोंमें भी किरणें नहीं है, चमकती हुई मानूम होती हैं, और मान लो थोड़े समयको कि विल्लीकी आँवोंमें किरणें हैं तो विल्लीकी आँवोंमें है तो रहने दो विल्लीकी आँवोंमें किरणें होनेसे मनुष्यकी आँवोंमें किरणें हो जायें यह तो नियम नहीं है, पदार्थ है, जहाँ हैं सो हैं । यदि विलावकी आँवोंमें किरणें प्रतीत होती हैं तो उसमें मनुष्यकी आँवोंमें क्या आ गया ? जुदी जुदी दो बाने हैं और फिर भी तुम जवरदस्ती मानो कि विल्लीकी आँवोंमें किरणें प्रतीत होनी हैं इससे मनुष्यकी आँवोंमें भी किरणें सिद्ध हो जायेंगी । तो इस तरह तो हम यो भी कहेंगे कि चूँकि स्वर्णमें पीलापन है, उसलिये कपडा, घडा आदिकमें भी -वर्णत्व आ जाय । जब विल्लीकी आँवोंमें किरणें होनेसे मनुष्यकी आँवोंमें किरणें हम जान लें तो स्वर्णमें पीतपना होनेमें स्वर्णत्व रूपडा, घडा आदिक सबमें आ जाय, यह सिद्ध कर दिया जायगा । यदि कहो कि इसमें तो प्रत्यक्षसे वाधा है । अरे स्वर्णमें ही स्वर्णत्व है कपडा आदिकमें कैसे हो ? ऐसे ही तो यहाँ यदि विलावकी आँवोंमें किरणें हैं नाँ रहो, मनुष्यकी आँवोंमें तो वे किरणें न आ जायेंगी । और, प्रथम तो बात यह है कि न विलावकी आँवोंमें किरणें हैं न मनुष्यकी आँवोंमें किरणें हैं । दूसरा दोष यह है कि विलाव आदिककी आँवोंमें अगर चमकपना देखा जाता है और उसमें अगर मनुष्यकी आँवोंमें भी तुम तैजसपना सिद्ध करोगे तो गाय आदिककी आँवोंमें कालापन देखा जाता है और मनुष्य आदिककी आँवोंमें सफेदी नजर आती है तो गाय आदिककी आँवोंमें पृथ्वी भी बन बैठे और मनुष्यकी आँवें जलकी बन बैठे और विलावकी आँवें आपकी मान लें । तैजस मायने अग्निका गुण । विलावकी आँवोंमें पीतपन होनेसे तुम किणें मानते हो तो गालीकी आँवें काली हैं उसे भी पृथ्वी मान लो । मनुष्यकी आँवें सफेद हैं तो तुम मान लो जलकी आँवें । और फिर जिसमें चमककी प्रभा नहीं है ऐसी आँवोंमें तैजसपना सिद्ध कैसे करोगे ? यदि इसी अनुमानसे करें तो इयरेतरा दोष है । अन्य अनुमानसे करें तो अनवस्था दोष है अर्थात् जैसी आँवें मनुष्यकी हैं तैसी सबकी हैं और आँवोंमें ऐसा गुण है कि उसके निमित्तसे यह जीव दूरवर्ती पदार्थोंको जान लेता है । इसमें किरणें नहीं हैं, इस कारण चक्षुसन्निकर्ष ठीक नहीं बैठता । प्रमाण तो ज्ञान ही है । जो विशद ज्ञान है सो प्रत्यक्ष प्रमाण है । आँवका पदार्थसे सम्बन्ध बने फिर वह प्रत्यक्ष कहलाये यह बात सिद्ध नहीं है ।

चक्षुके तैजसत्वकी असिद्धि—शकाकार कह रहा है कि चक्षु तैजस है क्योंकि चक्षु रूप आदिकमेंसे केवल रूपका ही ग्रहण करता है, प्रदीपकी तरह । जैसे प्रदीप पदार्थोंके केवल रूपका ही प्रकाशक है अतः वह तैजस है । सो इसी प्रकार ये आँवें भी जब रूप, रस, गंध, स्पर्शमेंसे सिर्फ रूपका ही प्रकाश करती हैं तो चक्षु तैजस है इस प्रकारके अनुमानसे चक्षुमें तैजसपनेकी सिद्धि हो जाती है । जब चक्षु तैजस हैं तो उसकी किरणें निकलती हैं और किरणें पदार्थमें आती हैं तब ज्ञान होता

है। इस प्रकार चक्षुसधिकर्ष प्रत्यक्ष प्रमाण है यह बात सिद्ध हो जाती है। इस आशङ्कका समाधान करते हैं कि यह बात सङ्गत नहीं है क्योंकि यहाँ भी जो आखकी गोलक है जिसमें न भासुररूप है न उष्ण स्पर्श है, उस गोलके अंगर तैजसत्वकी सिद्धि कर रहे हो तो उसमें तो प्रत्यक्षसे बाधा है और फिर इस अनुमानसे भी बाधा आती है। चक्षु तैजस नहीं है क्योंकि आख अन्धकारको भी ग्रहण करती है। जैसे आखमें प्रकाशका ग्रहण होता है इसी प्रकार अन्धकारका भी ग्रहण होता है। देखकर ही तो लोग कहते हैं कि यहाँ तो अंधेरा है अंधेरेमें कोई चीज नहीं दिखती। कोई चीज तो नहीं दिखती पर अंधेरा तो दिख रहा है। तो आख तैजस नहीं है क्योंकि वह अन्धकारका ग्रहण करती है। जो तैजस होता है वह अन्धकारका प्रकाश नहीं करता। जैसे आलोक प्रदीप ये तैजस हैं तो अन्धकारका ग्रहण नहीं करते, इस अनुमानसे भी बाधा आती है। इस कारण चक्षु तैजस है यह बात सिद्ध नहीं हो सकती।

आलोकापेक्षा होनेसे चक्षुका अतैजसत्व— सीधी सी एक यह भी बात ममक लेना चाहिए कि दीपककी तरह यदि आँखें तैजस बन जायें तो जैसे दीपककी आलोककी अपेक्षा नहीं रहती अर्थात् कोई दीपक किसी दीपककी अपेक्षा तो नहीं करता कि दूसरे दीपकका सयाग मिले तब यह दूसरे पदार्थका प्रकाश करे किन्तु आँखें आलोककी अपेक्षा रखती हैं इससे सिद्ध है कि चक्षु तैजस नहीं है, यदि यह कहो कि हम इस गोलकको चक्षु नहीं मानते किन्तु जो किरणें निकलती हैं हम तो सिर्फ किरणोंका चक्षु मानते हैं, तो भाई उन किरणोंको सिद्ध करने वाला तो कोई प्रमाण है ही नहीं, अनुमानसे तो सिद्ध हो नहीं सकता प्रत्यक्षसे किरणें प्रतीत होती नहीं हैं। तब न यह प्रत्यक्षसे सिद्ध होता कि आँखें किरणरूप हैं और न अनुमानसे सिद्ध होता कि चक्षु किरणरूप है। चक्षुको तैजस सिद्ध करनेके लिये जो यह हेतु दिया था कि चक्षु तैजस है क्योंकि रूप रस आदिक में वह केवलरूपको ही प्रकाशित करता है, तो यह जो हेतु है वह चन्द्र है, रत्न है, माणिक्य है इनके साथ अनेकान्तिक हो जाता है। चन्द्रमा रूपका तो प्रकाश करता है, पर तैजस नहीं इसी प्रकार रत्न है वह रूपका तो प्रकाश करता है किन्तु वह तैजस नहीं माना गया है। वह तो ठंडा है। यदि कहो कि हम उनको भी पक्षमें ले लेंगे याने उन्हें तैजस कह डालेंगे सो ठीक नहीं इसमें तो प्रत्यक्षमें बाधा है और फिर यो तो भी अनुमान सदोष नहीं हो सकता। जो दोष देगा उसीको पक्षमें ले लिया करेगा। इससे यह बात भी युक्त नहीं जची कि जो केवलरूपका प्रकाशक हो वह तैजस होता है।

अतैजसमें तैजसत्वसिद्धिका व्यर्थं दुराग्रह—ऐसा भी नहीं कह सकते कि जल यद्यपि तैजस नहीं है, पर उसके भीतर छिपा हुआ तो तेज द्रव्य है वह ही बुद्धका प्रकाशक होता है। रत्नमें जो तैजसद्रव्य पड़ा है वह रूपका प्रकाशक होता है, ऐसा कहनेपर तो सभी जगह हेतु निष्फल हो जायगा। क्योंकि हम जिस चाहेंगे कह बैठेंगे।



पृथ्वी है, पापाण है उसमें भी तेज द्रव्य छिपा है जिससे किरणें निकलती हैं ऐसा भी कह बैठेगे । जो वा० देखी गई उसकी तो सिद्धि हो सकती है जो वात प्रत्यक्ष व अनुमानसे बाधित है उसकी सिद्धि नहीं है, और किसी पदार्थमें भीतर तैजसद्रव्य छिपा है या कहने की कोशिश करेंगे तो इसमें दृष्टान्त न मिलेगा । हम कहेंगे कि प्रदीपमें प्रकाश नहीं है, किरणें नहीं हैं, यदि ऐसा कहो कि इसमें तो प्रत्यक्ष बाधा है, दीपक गरम है, किरणें निकलती हैं तो ऐसी प्रत्यक्ष बाधा उदर भी है, रत्न आदिकमें भी तैजस द्रव्य नहीं है इससे यह निर्णय रखें कि आँवें पदार्थसे भिड़कर नहीं जानती, है और न आँखोंमें किरणें हैं, आँखें स्वयं भ्रमण रहकर उसके द्वारा यह आत्मा पदार्थोंको जान लेता है ।

चक्षुके तैजसत्वकी सिद्धिमें दिये गये रूपप्रकाशत्व हेतुका व्यभिचार — चक्षु सन्निकषको प्रमाण मानने वालोने यह अनुमान बनाया था कि चक्षु तैजस द्रव्य है क्योंकि रूप, रस, गंध आदिकमेंसे सिर्फ रूपको ही प्रकट करते हैं जैसे दीपक तैजस है क्योंकि वह पदार्थोंको प्रकाशित करता है सो रूप, रस आदिकमेंसे केवल उसके रूपको ही प्रकट करता है, जो केवल रूपका प्रकाश करे वह तैजस होता है जैसे सूर्य है, दीपक है बिजली है ये रूपको ही तो प्रकट करते हैं । रस गंधको तो नहीं प्रकट कर सकते । इसी प्रकार ये चक्षु सिर्फ रूपको जान सकते हैं इसलिए चक्षु तैजस हैं, ऐसा जो हेतु बनाया था “रूपप्रकाशकपन” तो उस समयमें स्याद्वादी कह रहे हैं कि रूपका प्रकाश करने का अर्थ क्या है ज्ञान उत्पन्न करना है । रूपको प्रकट करनेका अर्थ है ज्ञानको प्रकट करना, और ज्ञानाद्वैतवादियोने ऐसा माना है कि ये जो पदार्थ है घट पट आदिक, ये रूपका ज्ञान उत्पन्न किया करते हैं । तो देखो ज्ञानको तो उत्पन्न इन पदार्थोंमें भी कर डाला । ज्ञानाद्वैतवादी मानता है ऐसा कि ये पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न किया करते हैं । तो पदार्थोंमें भी ज्ञानको उत्पन्न किया मगर पदार्थ तैजस तो नहीं है तो यश हेतु व्यभिचारी बन गया । जो जो रूपका प्रकाश करे वह तैजस है ऐसा कहा था उन्होंने । तो रूपका प्रकाश करनेका अर्थ है रूपका ज्ञान उत्पन्न करना । तो रूपका ज्ञानको उत्पन्न ये पदार्थ भी करते हैं उनके सिद्धान्तमें । तो पदार्थोंमें ज्ञान उत्पन्न किया रूपका, किन्तु घटपटादिक पदार्थोंमें किरण नहीं है इसलिये हेतु सदोपहृष्टा ।

हेतुमें करणत्व आदिका जोड़ करनेपर भी व्यभिचार— यदि कहो कि हम उसमें इन्द्रिय होनेपर इतना अर्थ और लगायेंगे अर्थात् जो इन्द्रिय होकर रूपका ही प्रकाश करे वह तैजस होता है । तो ऐसा विशेषण लगानेपर तो प्रकाश और पदार्थ में मन्त्रिकर्षके साथ चक्षु और रूपके सयुक्त समवाय सम्बन्धके साथ व्यभिचार आता है तो उसमें सदोप हो जायगा अर्थात् चक्षुका और रूपका तो है सयोगम्बन्ध और रूप का है उस पदार्थमें समवाय सम्बन्ध । वे लोग पदार्थमें रूपका तो समवाय सम्बन्ध मानने हैं, समवाय सम्बन्धका अर्थ है जैसा कि तादत्म्य होता है तन्मात्र, रूपमन्ध

और पदार्थका आँखके साथ हुआ संयोग सम्बन्ध । तो इस प्रकार सन्निकर्ष तो बन गया करण, परन्तु वह पदार्थ तैजस नहीं रहा इसलिए वहाँ दोष उत्पन्न होगा । यदि उसमें एक विशेषण और लगा दोगे कि द्रव्यत्वे सति अथ त् जो द्रव्य होनेपर, करण होनेपर रूपका प्रकाश करे सो तैजस है, तो फिर चन्द्रमाके साथ दोष हो गया । चन्द्रमा द्रव्य भी है और करण भी है, रूपका प्रकाश भी करता है परन्तु तैजस नहीं है । इससे जो बात जहाँ नहीं है उसे सिद्ध करनेमें विवेक नहीं है सीधा मान लो कि ये चक्षु इन्द्रिय अपनी ही जगह रहकर उसमें ऐसा ही निमित्तका सम्बन्ध है कि बाह्य पदार्थके ज्ञान करानेके कारण बनता है । आँखे पदार्थसे भिडे फिर पदार्थका ज्ञान करे ऐसी बात नहीं है ।

तैजस द्रव्यकी रूपप्रकाशकत्वका भासुररूप व अभासुररूपके विकल्पों में खण्डन—और भी बतलावो कि जो तैजस द्रव्य रूपका प्रकाश करने वाला है वह भासुररूप है या अभासुररूप ? यदि कहो कि भासुर है तो उष्ण जलके साथ जो मिला जुना है तैजस द्रव्य वह भी पदार्थका प्रकाश करने वाला बन बैठेगा । क्योंकि भासुररूप उस जलमें उष्णता आ गई और वह तैजस बन गया । अगर कहो कि उसमें रूप आ उद्भव नहीं है रूप प्रकट नहीं हो रहा तो इसी तरह तो आँखकी किरणों भी प्रकट नहीं हैं । तो उसकी भी निश्चिन्त मत मानो । किरणों पदार्थको प्रकाशित करती हैं यह बात इसलिए सिद्ध न होगी । जिसके रूप प्रकट नहीं हुए ऐसे जो तैजस द्रव्य हैं वे रूपके प्रकाशक हो ही नहीं सकते । कौनसा द्रव्य है कि जिसमें रूप प्रकट हो नहीं और बाह्यमें पदार्थको प्रकाशित करदे ? दृष्टान्त भी ठीक नहीं बैठता । नेत्रों में किरणें नहीं हैं और इससे यह भी सिद्ध होता कि चक्षु रूपका प्रकाशक नहीं हो सकता क्योंकि उसमें रूप प्रकट ही नहीं हुआ । किरणोंका स्वरूप आया ही नहीं है । जैसे जलमें जिस अग्निका संयोग है, वह अग्नि तैजसरूपको प्रकट नहीं करता क्योंकि वहाँ रूपका उद्भव नहीं है । यदि यह कहो कि जो द्रव्य रूपको प्रकट करता है वह द्रव्य अभासुर रूप है तो अभासुर भी द्रव्य जब रूपका प्रकाश करने वाला हो गया तो गरम जलमें जो तैजस है अग्नित्व है वह भी अभासुर है, वह भी रूपका प्रकाश करने वाला हो जावे । यदि यह कहो कि नहीं, जब भासुरतामें उस प्रकार का रूप किरणें प्रकट हो जाय तो उसका प्रकाश होता है तो फिर नेत्रमें किरणें कैसे प्रकट हों ? फिर नेत्र भी पदार्थका ज्ञान कराने वाला नहीं हो सकता । इससे कुछ भी विशेषण लगाकर रूपपने हेतुको तुम सही बनाना चाहते हो तो नहीं बन सकता है । चक्षु एव करण है और उसमें ऐसी योग्यता है कि वह रूपका ही प्रकाश करनेका कारण है ।

इन्द्रियोमें ज्ञाननिमित्तत्वकी योग्यता—ज्ञाननिमित्तत्वकी ये विशेषतायें इन्द्रियोकी हैं । ये सब इन्द्रिया अपने-अपने विषयको ही जानती हैं, स्पर्शन इन्द्रिय स्पर्शको जानेगी, उष्ण, शीत, चिकना, रूखा आदिक ज्ञानमें स्पर्शन इन्द्रिय कारण है,

रूपके जाननेमें रसना इन्द्रिय कारण है गंधके जाननेमें घ्राण इन्द्रिय कारण है और शब्द जाननेमें श्रोत्र इन्द्रिय कारण है तैजस होनेके कारण चक्षुस्वरूपको जाने यह बात नहीं है, इसी तरह घ्राण इन्द्रिय पार्थिव हो तब गंधको जानती है यह बात नहीं है रसना इन्द्रियमें जल तत्त्वसे कुछ निर्माण हुआ हो इसलिए रसको जानती है यह बात नहीं है। स्पर्शनेन्द्रिय वायुतत्त्वसे बनी हो इस कारण स्पर्शको जानती है। यह बात नहीं है। ये सब इन्द्रिया हैं और कायके अङ्ग हैं। उनमें ऐसी योग्यता है कि वे पदार्थों में रहते हुए रूप, रस, गंध, स्पर्श शब्दों को जाननेके कारण होते हैं, द्रव्यत्व व करणत्व का सहारा लोके तोमम्बन्ध आदिककी तरह जो द्रव्य अतैजस है किन्तु द्रव्य रूप भी है, कारणरूप भी है ऐसा यह गोलक ही रूपके ज्ञानको उत्पन्न करने वाला क्यों न हो जायगा ? इस प्रकार चक्षुमें तैजसपना मिट नहीं होता इसी कारण आँख किरणें बाली हैं यह भी सिद्ध नहीं होता। यहाँ चक्षुमभिकर्षवादी इसलिए आँखमें किरणें सिद्ध करना चाहता है कि गोलक आँख तो पदार्थ तक जाती नहीं धरतीमें ही रहती हैं और ये पदार्थ बहुत दूर पड़े हुए हैं। यदि किरणें नहीं मानते तो यह सिद्ध हो बैठेगा कि पदार्थसे इन्द्रिया भिन्ने बिना भी जानी जाता है। ऐसा वे मानना नहीं चाहते। सारी इन्द्रिया पदार्थोंसे भिन्नकर ही ज्ञान किया करती हैं, तो अन्य इन्द्रियमें तो बात घटित कर सकते हैं कि देखो, स्पर्शन इन्द्रिय पदार्थको छूकर उसका स्पर्श जानती है, रसना इन्द्रिय, घ्राण और श्रोत्र इन्द्रिय भी पदार्थको छूकर जानती है पर रूप भी पदार्थको छूकर जानता है और वे किरणें पदार्थको छूती हैं ऐसा समर्थन किए बिना सिद्ध नहीं हो सकती है।

चक्षुरश्मि और अर्थसम्बन्ध दोनोंकी अभिद्धि - सबसे पहिले जो बात बतलायी थी सन्निकर्षवादीने कि चक्षु अपनी किरणोंसे सम्बन्धित अर्थका ही प्रकाश किया करते हैं, तैजस होनेसे। तो इस हेतुमें क्या सिद्ध करना चाहते थे क्या आँखों में किरणें होती है यह सिद्ध करना चाहते थे या उन रश्मियोंका ग्राह्य पदार्थोंसे सबंध सिद्ध करना चाहते थे। तो रश्मियाँ तो सिद्ध नहीं कर सके। अब अन्य पदार्थके सम्बन्धकी बात सिद्ध नहीं कर सकते क्योंकि अन्य किस प्रमाणसे पदार्थकी रश्मियाँ सिद्ध होती हैं ? प्रत्यक्षमें तो चक्षुमें रश्मियाँ प्रतीत नहीं होती, अनुमानसे भी उन किरणोंकी सिद्धि नहीं होती। ये सब बातें बहुत बहुत बतला दी गई हैं। तो जब चक्षुकी किरणें ही सिद्ध नहीं हुईं तब रश्मियाँ स्वरूपसे ही असिद्ध हैं, फिर उनके बारेमें और जो वर्णन आया करते हैं ज्ञानाद्वैतवादी उनमें महत्त्व आदिक धर्म हैं वे सब श्रद्धामात्र गम्य हैं उनसे सिद्धि नहीं हो सकती। और आँखकी जो गोल है वह अर्थके पास जाती नहीं तब फिर यह कैसे सिद्ध होगा कि चक्षु शब्द अर्थका प्रकाश करती है।

चक्षु सन्निकर्षकी सिद्धिमें अन्य इन्द्रियोंका दृष्टान्त अयुक्त—भिन्ने हुए अर्थसे ज्ञान होता है, ऐसा यदि सिद्ध करनेके लिए यह कहो कि स्पर्शन आदिकमें यह

बात देखी जाती है कि वे पदार्थसे भिडकर ही ज्ञान किया करती हैं, तो चक्षुमे भी यही बात सिद्ध होगी। तो इस तरह जबरदस्ती करनेका फल यह होगा कि अनवस्था बन जायगी। हम कहेंगे कि हाथ आदिक प्राप्त हुए, वे दूसरे पदार्थका आकर्षण करते हैं। जैसे मनुष्य हाथमे डटा उठाकर भागे तो हाथसे छुवा तब उसमे आकर्षण हुआ। तो जो असकाल मणि है उसमे भी हम यह कह बैठेंगे कि असकाल मणि लोहको टकर आकर्षण करेगी। बाहर लं ह रखा रहे और वह मणि उसका आकर्षण कर सके, यह सिद्ध न होगा, क्योंकि यहा हाथमे देखते हैं कि पदार्थको पकडकर ही आकर्षण होता है। इससे स्पर्शन इन्द्रियका दृष्टान्त देकर चक्षुको प्राप्त अर्थका प्रकाशक सिद्ध नहीं कर सकते। यदि ज्ञानमे प्रमाण बाधा दोगे लोहके सम्बन्धमे, तो यह बात तो इन नेत्रोमे भी है। यदि स्पर्श भिडकर जानती है तो जाने, किन्तु आँख भिडकर नहीं जानती। यों चक्षुका मन्निवर्ष सिद्ध नहीं होता। -

योग्यताके कारण चक्षुके निमित्तसे रूपका ज्ञान— चक्षुसन्निकर्षवादी यह मानते हैं कि आँखका पदार्थमे सम्बन्ध होता है तब पदार्थका ज्ञान होता है। इसी समर्थनमे वे स्याद्वादीसे प्रश्न कर रहे हैं कि यदि चक्षुका पदार्थके साथ सम्बन्ध न होता तो फिर चक्षुमे ज्ञान कैसे प्रकट होता? तो उत्तर दिया जा रहा कि कौन कहता है कि आँखमे ज्ञान होता है या पदार्थमे ज्ञान होता है। ज्ञानका उदय तो आत्मामे माना गया है। चक्षु पदार्थसे भिडता नहीं है। आँखमेसे किरणें निकलती है न आँखका गोलक पदार्थसे भिडता है। आँख आँखकी जगह है पदार्थ अपनी जगह है। ऐसा ही सम्बन्ध है कि आँखके द्वारा यह आत्मा दूर रहने वाले पदार्थोको भी जान जाता है। ऐसा भी नहीं कह सकते हो कि यदि आँख भिडकर न जाने तो फिर एक साथ सभी पदार्थोको प्राप्त जान लेवे। यह दोष भी नहीं दे सकते क्योंकि प्रत्येक पदार्थमे भावो मे उसकी शक्ति प्रतिनियत है। जो जहाँपर योग्य है वह ही उस कामको करता है और फिर कार्यकारणका अधिक भेद माननेपर हम यह प्रश्न कर बैठेंगे कि सब ही काम एक कार्यसे क्यों नहीं हो जाते, और आँखकी किरणें लोकके अन्त तक क्यों नहीं जा पाती? क्यों दो मीलको ही देखकर रह जाती। सैकडो मीलकी चीज क्यों नहीं देख पाती? यदि कहो कि आँखोकी योग्यता ही उतनी है तो सब जगह योग्यता मान लो। आत्मामे जाननेकी योग्यता है इसलिए आत्मा जान लेता है। इसमे इसकी अरुन्त न पटोगी कि आँखे पदार्थसे भिडे तब जाने। पदार्थसे भिडकर तो आँखे जानती ही नहीं। आँख मे जो भजन लगा है या आँखमे फूलो आदिक निकली है उसे आँख क्या जानती है? आँख तो बिना छूवे अलग ही रहे पदार्थको जाना करती है।

चक्षुसन्निकर्षमें चक्षु द्वारा रसादिके ज्ञानका प्रसङ्ग— अब इस बातपर भी विचार करिये। तुम मानते हो कि आँख रूपको जानती और किस तरह जानती है कि आँखका तो है पदार्थमे सयोग और पदार्थमे है रूपका समवाय। दो सम्बन्ध

हुए - सयोग सम्बन्ध और समवाय सम्बन्ध । दो पदार्थोंका जो कि न्यारे न्यारे हुए उनका तो सयोग सम्बन्ध होता है और एक ही पदार्थमें जो उसका गुण है उन गुणों का समवाय सम्बन्ध होता है । समवाय कहते हैं तादात्म्यकी तरह और सयोग निकट रहनेको । तो आँख का रूपके साथ सयुक्त समवाय है सीधा सम्बन्ध नहीं है । याने आँखने तो पदार्थसे सम्बन्ध किया और पदार्थसे है रूपका सम्बन्ध, इस तरह आँखसे रूप जाना । तो जब सयुक्त समवायसे आँख रूपको जानती है तो इस तरह आँखका रस और गन्धके साथ भी सयुक्त समवाय सम्बन्ध है । आँखने ता पदार्थके साथ सयोग सम्बन्ध किया और पदार्थमें जैसे रूपका समवाय है ऐसे ही रसका भी गन्धका भी स्पर्शका भी समवाय सम्बन्ध है । तो आँख रूपको ही क्यों जानती है रस आदिको क्यों नहीं जान लेती ? जैसे आँखका रूपके साथ सयुक्त समवाय सम्बन्ध है इसी तरह आँखका रसके साथ भी सयुक्त समवाय सम्बन्ध है । आँखने जाना भ्रामका । भ्राम देखा और भ्राममें है रूपका सम्बन्ध, भ्राममें है रसका सम्बन्ध तो छूकर जानती है । आँख तो रूपको भी जाने, रसको भी जाने, गन्धको भी जाने, और भ्रमर जान लेवे तो एक आँख ही सबको जान जाय । रसनाकी भी क्या जरूरत है और नाक आदि की भी क्या जरूरत है ? सभीको जान बैठे । यदि यह कहो कि आँखमें रस और गन्धको जाननेकी योग्यता नहीं है, योग्यताका भ्रमाव हानेमें चक्षु उसमें रहनेवाले रसको नहीं जानते तो आचार्य कहते हैं कि फिर तो सभी जगह योग्यता मानो । यह बीचमें सम्बन्ध क्यों निपोड रखा है ?

चक्षुरक्षिमा अर्थसम्बन्ध माननेपर काचादिकी ओरके पदार्थके जान में आपत्ति - यदि यह हठ भी किये जावोगे कि आँखसे सम्बन्धित पदार्थ ही आँखके द्वारा जाना जाता है तो यह बतलावो कि कोई स्फटिककी या काँचकी भ्रामारी है रहने वाली चीजको ये आँख कैसे जान लेती हैं, क्योंकि आँखकी किरणें तो काँचसे रुक जाना चाहिए । क्योंकि तुमने आँख माना है किरणोंको । जैसे आँखकी किरणें भीटके भाड़े पड जानेपर भीटसे बाहरकी चीज नहीं देख पाती ऐसे ही काँचके अन्दर भ्रामारीमें रखी हुई चीज भी न दिखना चाहिए, क्योंकि काँच भाड़े पड गया । यदि यह कहो कि आँखकी किरणोंकी उस काँचसे टक्कर भगी तो काँच भी नष्ट हो गया इस कारण उस बगलकी चीजको आँख जान लेती है यदि वह नष्ट हो गया ता तो काँचकी उपलब्धि न होना चाहिए क्योंकि किरणोंसे तो काँच स्फटिक नष्ट हो गया । स्फटिक काँच नष्ट हो गया तो उसपर कोई चीज रखी हो तो गिर जाना चाहिए । क्योंकि उसका आधारभूत जो स्फटिक है काँच है वह नष्ट हो गया । परमाणु दृश्य नहीं होते और न किसीके आधारसे होते, अन्यथा अवयवोंकी कल्पना करना अनर्थक हो जायगी । सो परमाणुओंके रहनेकी भी कल्पना नहीं बना सकते । किरणोंने काँच तोड दिया और तोडकर वे किरणें भागे चली गईं, बाहर चली गयी तब ही पदार्थ देखा जा सकता तो काँचपर रखी चीज गिर जाय अथवा काँच

न दिखे इसपर यह कहो कि काच नष्ट हो गया था पर दूसरे स्कन्ध तुरन्त पैदा हो जाते हैं, तो कहते हैं कि तुरन्त पैदा हो गया दूसरा स्कन्ध तो किङ्कणमे अड जायगा फिर भी आगे नहीं दिख सकेगा, किन्तु दिखती है बराबर एक साथ दोनों चीजे । काच भी दिख रहा और बाहर रखी चीज भी दिख रही । इससे चक्षु पदार्थसे अडकर नहीं जानता । पदार्थका आँखके निमित्तसे ज्ञान हुआ करता है । चक्षुसन्निकर्ष प्रमाण-भूत नहीं है ।

क्षुरश्मियोसे काच टूट जानेपर भी काचका भ्रम बतानेकी अयुक्तता नैयायिक लोग यह मानते हैं कि जैसे हाथका और पदार्थका स्पर्श हो तो मालूम होता है कि यह ठंडा है और यह गरम है, जिह्वाका पदार्थसे स्पर्श हो तो रस मालूम होता है, घ्राणका फूलसे स्पर्श हो तो गंध मालूम होता है, श्रोत्रसे शब्दका सम्बन्ध बने तो शब्दका ज्ञान होता है, इसी तरह आँख भी पदार्थसे भिडती है तब पदार्थके रूपका ज्ञान होता है । तो भिडनी कैसे है ? तो उनका कहना है कि यह आँखका जो गोला है यह तो पदार्थसे नहीं भिडता, पर आँखसे किरणें निकलती रहती है । वे किरणें पदार्थसे भिडनी है तब पदार्थका ज्ञान होता है कि इसमें अमुक रूप है, इसपर यह आपत्ति दी गयी थी कि यदि ये किरणें पदार्थसे भिडकर ही जानें तो काँचकी अलमारीमें रखी हुई चीज या स्फटिककी दूसरी तरफ रखी हुई चीजको नहीं जान सकती, क्योंकि किरणें स्फटिकसे टक्कर लगकर रुक जायेंगी । उसे तोड़ कर ये किरणें न जा सकेंगी । फिर उस पदार्थका निर्णय कैसे होगा ? शकाकारने यह कहा कि जब किरणें स्फटिकमें पहुँचती हैं तो वह स्फटिक नष्ट हो जाता है । तो इसपर पूछा गया था कि वह काँच (स्फटिक) अगर नष्ट हो गया तो उसपर रखी हुई कोई चीज गिर जाना चाहिए । और, ऐसा दिखता भी तो नहीं है कि काँच टूट गया । तो शकाकार इसके उत्तरमें कह रहा है कि वह काँच तो नष्ट हो गया और दूसरा काँच (स्फटिक) उत्पन्न हो गया । फिर दूसरा काँच नष्ट हो गया और तीसरा काँच उत्पन्न हो गया, वस यही उत्पन्न होने और नष्ट होनेका क्रम चलता रहता है । इसी कारणसे लोगोको यह भ्रम हो गया है कि वहा काँच ज्योका त्यो है । शकाकार यह बात रख रहा है अब देखो यद्यपि इसकी प्रत्यक्ष गवाही नहीं देता है कि हाँ ऐसा होता है कि किरणें काँचको नष्ट करती हैं और नया काँच बनता है, फिर भी शकाकार अपनी युक्ति लगाकर यह बता रहा है कि लोगोको इसलिये काँचका भ्रम हो गया कि वह जल्दी जल्दी नया-नया बनता रहता है इसपर समाधान देते हैं कि जब काँच नष्ट हुआ और नया बना, फिर नष्ट हुआ नया बना ऐसी स्थितिमें यह तो भ्रम बना दिया कि काँच बराबर है, यह भ्रम हो गया, किन्तु यह भ्रम क्यों नहीं होता कि काँच बिल्कुल नहीं है ऐसा भी तो ज्ञान होना चाहिए । तब वहा दोनों बातें हैं । इसमें यह दलील व्यर्थ है कि आँखसे किरणें निकलती हैं और वे किरणें पदार्थको छूती हैं तब पदार्थका ज्ञान होता है । आँखमें ऐसी योग्यता है कि आँख अपनी ही

## परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

जगह है, पदार्थ बाहर है, पर आन्विके निमित्तमे वह पदार्थ जान लिया जाता है ।

चक्षुरभिियो के सम्बन्धमे एक और विचार अब और भी सोचिये । यदि आँखकी किरणें जाकर पदार्थका जानें तो जो मलिन जल है गदा जन है उसके भीतर पडे हुए पदार्थको ये आँख क्यों नहीं जान जाती ? क्योंकि जिन आँखाकी किरणोमे इतनी क्षमता है कि स्पष्टिक और काचको तोडकर भीतर चली जाती है वे किरणें क्या गदे जलको पार करत उमके भीतरकी चीजोका जान नहीं सकती ? तो उसके उत्तरमे सन्निकर्षवादी यह कह रहे हैं कि जब आँखकी किरणें उम गदे पानीके पास पहुँची तो पानीने किरणोंका नाश कर दिया इसलिए वे भीतर नहीं जा सकीं और उस गदे जलके भीतरके पदार्थको आँखें न जान सकी । यदि ऐसा मन्व्य है तो फिर जो साफ जल है उस साफ जलके भीतर पडी हुई चीज भी न दिखना चाहिए क्योंकि जब वे किरणें उस जलके निकट पहुँची तो जलने उन किरणोको नष्ट कर दिया । पर, ऐसा तो देखा नहीं जाता । यदि यह वहाँ कि किरणोकी योग्यतापर बात है । किरणें कहीं जा सकती हैं ? कहीं नहीं जा सकती । तो यह सब उसकी योग्यतापर है तो फिर सब जगह योग्यता मान लो । किरणें आँखोमे नहीं होतो, पर आँखोमे ऐसी योग्यता है कि पदार्थके जाननेमे कारण हो जाती हैं । इसमे जितने पहले दोष बताये गए हैं उन दोषोको यदि नहीं चाहता है दार्शनिक तो उसको प्रतंगति सिद्धि बातकी अवहेलना न करनी चाहिए । अर्थात् सब लोग प्रत्यक्षसे यह ही समझ रहे हैं कि आँख हमारी पदार्थसे भिन्न है, उसमे न किरणें हैं, और न पदार्थसे भिडती है, अलग रहकर ही जानती है । ऐसा ही मानना चाहिए ।

चक्षुके अप्राप्यकारित्वकी अनुमानसे सिद्धि— चक्षु प्राप्यकारी नहीं है, ज्ञानमे ऐसी योग्यता है कि वह चक्षु इन्द्रियका निमित्त पाकर एकदेश विशद ज्ञान कर ले । चक्षुका अप्राप्यकारित्व अनुमानसे भी सिद्ध होता है । चक्षु अप्राप्त अर्थका ही प्रकाश किया करते हैं याने चक्षुसे बिना भिडे हुए ही पदार्थका प्रकाश कर लिया जाता है अर्थात् जान लिया जाता है क्योंकि अत्यन्त भिडे हुए पदार्थको ये नहीं जानती है । जो आँखसे भिडी हुई चीजको आँख न जान सके तो इससे तो यह सिद्ध हुआ कि आँख भिडकर किसीको नहीं जानती । यदि आँख बाहरी पदार्थसे भिडकर जाने तो आँखमे यदि काजल लगा दें तो उसे भी आँख जान जाय । उसे क्यों नहीं आँख जान लेती । जानती तो नहीं । इससे यह सिद्ध है कि जाननेके लिए आँख पदार्थसे भिडती नहीं है । पदार्थसे अलग ही रहकर आँख जाननेमें कारण बन जाती है । हमारा यह हेतु असिद्ध भी नहीं है क्योंकि दुनिया मान रही है कि आँखमे जो अत्यन्त निकट हैं घुन्घ आदिक रोग उनको आँख नहीं जान सकती । जो अत्यन्त निकट चीजको नहीं जान सकती, वह किसी भी अगह भिडी हुई चीजको भी नहीं जानती । बिना भिडे ही अपनी जगह रहकर आँख पदार्थको जाननेमें निमित्त होती है ।

चक्षुके अप्राप्तार्थ प्रकाशकत्वका पुनः समर्थन —अभी यह सिद्ध किया था कि चक्षु बिना भिडे हुए पदार्थोंका ज्ञान कराती है क्योंकि अत्यन्त भिडे पदा का नहीं कराती । आँखमे जो अत्यन्त भिडे हुए अञ्जन आदिक है उनका ज्ञान नहीं कराती, तो उससे सिद्ध है कि बाहरमे रहने वाले पदार्थसे भी भिडकर ज्ञान नहीं कराती । इसपर चक्षु सन्निकर्षवादी दोष देते हैं कि तुम्हारा हेतु साध्यसम है अर्थात् जो तुम्हे सिद्ध करना है उसीका तुमने हेतु बना दिया । जैसे कोई कहे कि शब्द अनित्य है, अनित्य होनेमे तो क्या यह कोई दमदार बात हुई ? अनित्य ही सिद्ध करना है और अनित्यको ही हेतु दे रहे तो इसका अर्थ तो एक ही है । न भिडे हुए पदार्थका प्रकाश करना और अत्यन्त भिडे हुए पदार्थका प्रकाश न करना दोनोका तो एक ही अर्थ है । यह हेतु साध्यसम हो गया, क्योंकि जैनोने प्रसज्य प्रतिषेध माना नहीं । याने भिडकर प्रकाश नहीं कराती इसका अर्थ न ही न रहे ऐसा माना नहीं जैनोने । उसका अर्थ यह बना कि बिना भिडे अर्थका प्रकाश कराता है । तो जो साध्यका अर्थ है वही हेतुका अर्थ हो गया । इसपर उत्तर देते हैं कि यह बात सही नहीं है । इसमे तो तुम्हारा ही अनिष्ट सिद्ध होता है । जैसे कान आदिकमे आप्यकारित्व है माने शब्द जब कानोमे भिडते है तब ज्ञान होता है और फिर वह अत्यन्त निकट अर्थका भी प्रकाशक है तो इसमे व्याप्यव्यापक भाव सिद्ध है तो जहाँ अत्यन्त प्राप्त अर्थका प्रकाशपना नहीं वहाँ यह सिद्ध कर दिया कि यह भिडकर नहीं जानता, आँख भिडकर नहीं जानती क्या कि यदि आँख भिडकर पदार्थको जानती होती तो जो अत्यन्त भिडे हुए अञ्जन आदिक है, उन्हे क्यों नहीं प्रकाश कराती । इससे सीधा मान लो कि आँख भिडकर नहीं जानती, दूर रहकर ही जाननेमे निमित्त हाती है ।

काच कामल अञ्जनादिमे चक्षुकी उपदानताका अभाव होनेसे हेतुकी निर्दोष साधकता — शायद यह कहा कि स्पर्शन इन्द्रिय तो भिडकर जानती है किन्तु स्पर्शन इन्द्रियमे चमडेमे जो भीतर चीज है उसे नहीं जानती । तो ऐमे ही हमारी आँख भी बाहरमे भिडकर जानती है और आँखमे जो चीज है खुद उमका नहीं जानती तो कहते हैं कि यह स्पष्ट युक्त नहीं है क्योंकि स्पर्शन इन्द्रियमे जो भीतर चीज है वह तो स्पर्शन इन्द्रियका उपादान है, बाहरी चीज तो नहीं है । और आँखोमे जो काँच हुआ, कामल राग हुआ, मोतिया हुआ, घुन्घ हुआ, काजल लगाया, ये ना आँखकी चीज नहीं हैं, ये तो ऊपरी चीज है इसलिए अन्य इन्द्रियका दृष्टा त देकर यह सिद्ध नहीं कर सकते । जैसे कहते हैं ना कि रसना इन्द्रिय बाहरी चीजका तो स्वाद ले-लेती है पर खुदका स्वाद नहीं लेती, ऐसे ही ये आँख बाहरी चीजको तो जान लेती है किन्तु खुदकी चीजको नहीं जानती । तो यह दृष्टान्त नहीं दे सकते क्योंकि जो रसनाकी निजी चीज है वह तो रसनाका उपादान है, पर जो आँखमे अञ्जन टेट आदिक है वे आँखको उपादान तो नहीं है । अपने कारणसे भिन्न जो स्पर्श आदिक है वे स्पर्शन इन्द्रियके विषय हैं, खुदका प्रकाश न हो, पर खुदमे जो घुन्घ आदिक हैं वे तो आँखके



कारणसे अलग चीज हैं, उनका क्यो ज्ञान नहीं होना इससे यह ज्ञान स्पष्ट सही है कि आंग अत्यन्त भिद्ये हुए वास्तु पदार्थको ज्ञान नहीं सकती। और फिर अनुमान लगा लो। आंग बाहर जा करके पदार्थम सम्बन्ध नहीं करती। इन्द्रिय होनेसे। जैसे स्पष्टान आदिक इन्द्रिय। इस अनुमानसे अत्यन्तकारिता सिद्ध होनी है। अतएव यह कहो कि यदि तो पदार्थमे नहीं जाती मगर पदार्थ आत्ममे आ जाता है तो इसमें भी प्रत्यक्ष त्रिगोथ है। न तो पदार्थके पास आस जाते हुए किमीने देखा है और, न आत्ममे पदार्थको धुसने हुए ही किमीने देखा होगा। विषय विषयके स्थानपर है, चक्षु-चक्षुके स्थानपर है।

चक्षु और मनकी अप्राप्यकारिता होनेसे सन्निकर्षमे प्रत्यक्षताकी असिद्धि—चक्षु और मन ये दो भिन्नकर नहीं जानते, अन्य इन्द्रिय तो भिन्नकर जानती है, कानमे शब्द भिन्न तो जाने, नाकमे गंधके परमाणु धुमे तो जाने जिह्वापर चीजका सम्बन्ध हो तो जानें, स्पर्शन इन्द्रियसे पदार्थका सम्बन्ध हो तो जाने, किन्तु अक्ष दूरते ही जानती है। मान लो हजारो योजनाकी बात दूरमे ही जानता है। अमेरिकामे मन चला गया तो क्या मन भिन्नकर चला गया? मन मनकी जगह है। यहाँ रहकर ही मनने बाहरकी बात जान ली। इस तरहसे चक्षुमनिकर्षको प्रत्यक्ष नहीं सिद्ध कर सकते प्रत्यक्ष केवल दो ही हैं एक मुख्य प्रत्यक्ष और एक सामव्यवहारिक प्रत्यक्ष। जो बात व्यवहारमे लगती है उसे सामव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं, और अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान, जो एक आत्मासे ही जानता है वह मुख्य प्रत्यक्ष है। और तीसरे ढङ्गका कोई प्रत्यक्ष नहीं है।

प्रत्यक्ष प्रमाणके भेद—न्यायशास्त्रमे प्रमाणका लक्षण बनाया है कि ऐसा ज्ञान प्रमाण कहलाता है जो ज्ञान अपनेको भी जाने और पदार्थको भी जाने अर्थात् ज्ञान खुदका भी निर्णय रखता है कि मैं ठीक हूँ और पदार्थका भी निर्णय रखता है। जैसे जिन ज्ञानसे जाना कि यह चीकी है तो उस ज्ञानने दोनों जगह निर्णय बनाया। चीकीका जो यह ज्ञान है सो यह ज्ञान सही है, जो ज्ञानमे चीकी आ रही है तो यह पदार्थ भी चीकी ही है। ऐसे ज्ञानको प्रमाण कहकर दूसरे परिच्छेदमे यह बता रहे हैं कि ज्ञान प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो तरहका होता है—कोई प्रमाण प्रत्यक्ष है कोई प्रमाण परोक्ष है। प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो स्पष्ट ज्ञात हो। उस प्रत्यक्षके भी दो भेद बताये जा रहे हैं—एक सामव्यवहारिक प्रत्यक्ष और दूसरा मुख्य प्रत्यक्ष। सामव्यवहारिक प्रत्यक्ष तो हम आप लोगका व्यवहार वाला प्रत्यक्ष है। जैसे इन्द्रियसे देखकर कहते हैं कि हमने प्रत्यक्ष देखा स्पष्ट सुना, तो यह सामव्यवहारिक प्रत्यक्ष है। और, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान ये मुख्य प्रत्यक्ष है। तो उन दो प्रकारके प्रत्यक्षों मेने सामव्यवहारिक प्रत्यक्षका स्वरूप बतला रहे हैं और किन कारणोंसे उत्पन्न होता है यह भी बता रहे हैं।

इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त देशतः साध्यवहारिकम् [२-५]

साध्यवहारिक प्रत्यक्षका स्वरूप - जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न हो और एकदेश स्पष्ट हो उसे साध्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं। जैसे स्पर्शनसे जानना कि अमुक स्पर्श है यः साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है, रसनासे चखकर जानना कि यह अमुक रस है वह साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है। इसी प्रकार घ्रासन, चक्षुसे, श्रोत्रसे जो जाना जाता है साक्षात् वह साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है, इसी प्रकार मनसे जो भी जाना गया वह भी प्रत्यक्ष है। इन सब प्रत्यक्षोमें एक देश स्पष्टता है। जैसे आँखोंसे देखा कि यत्र चीकी है तो उसमें सन्देह तो नहीं रहता। स्पष्टता है, लेकिन यह स्पष्टता एक देश है, सबदेश नहीं है। चीकोको जाना तो एक हिस्सा ही जाननेमें आया और उममें ऊँरी चीज रूप मात्र आँखोंसे जाननेमें आया तो एक देश जो स्पष्ट हुआ वह साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है।

साध्यवहारिक प्रत्यक्षका लक्षण बताने वाले सूत्रका पदविन्यासपूर्वक अर्थ - इस सूत्रने तीन पद हैं - 'इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त, देशतः, साध्यवहारिकम्।' तो इसमें पहले सूत्रसे 'विशद प्रत्यक्ष' यह अनुवृत्ति करते हैं। तब सूत्र इस तरह पूरा हुआ इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त देशतः विशद [ज्ञान] साध्यवहारिक प्रत्यक्षम्। साध्यवहारिक शब्दका अर्थ है - साध्यवहार। सम् मायने समीचीन जिसमें कोई बाधा न आये, निर्दोष बाधारहित, व्यवहारका अर्थ है - प्रवृत्ति और निवृत्ति, अबाधित प्रवृत्ति और निवृत्ति, लगना और हटना इसका नाम है साध्यवहार। बाधारहित, कही लगना, कहींसे हटना। जैसे हमने सामने देखा कि यह साँप है तो हट गए, तो इस ज्ञानके फलमें क्या हुआ ? हटना। सामने देखा भोजन है तो लग गए। तो इस ज्ञानका फल हुआ लगनेका। यह साध्यवहार जिसका प्रयोजन हो उस प्रत्यक्षका नाम है साध्यवहारिक।

साध्यवहारिक प्रत्यक्ष और अनुमानकी बोधपद्धतिका अन्तर यह साक्षात्कार यह कहना है कि निर्वाच रूपने हटने और लगनेकी बात तो अनुमानने में हो जाती है तो उसे भी साध्यवहारिक प्रत्यक्ष कहना पड़ेगा। इस शब्द पर उत्तर देने है कि नहीं, जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे पैदा हो और एकदेश स्पष्ट हो उसका कहते हैं प्रत्यक्ष। चाहे अनुमान जानने में प्रवृत्ति और निवृत्तिकी काम बना है वह तो ज्ञानकी बात है कि जिससे हटना चाहिए उससे हटा दे और जिसमें लगना चाहिए उसमें लगा दे। ये तो सब ज्ञानमात्रके काम हैं श्रवण उपेक्षा करदे। उन ज्ञानोंमें जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे साक्षात् हुआ, वह है साध्यवहारिक प्रत्यक्ष अनुमानमें बनना है। जैसे किसी पर्वतमें धुँवाँ देखकर अग्निका अनुमान किया कि उनमें अग्नि होनी चाहिए धुँवाँ होनेने। तो यह जो धुँवाँ दीन्दा है वह तो है साध्यवहारिक प्रत्यक्ष क्योंकि घ्रासनमें भीषा ज्ञान लिया गया, पर जाने कि ये धुँवाँने जो अग्निका ज्ञान किया

जा रहा इस कारण अनुमान ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं हो सकता और साथ ही जैसे घुवा एक देश स्पष्ट हो रहा है इस प्रकार अग्नि ज्ञानमें स्पष्ट नहीं हो रही है। अगर ज्ञानमें अग्नि स्पष्ट होती तो फिर ये कल्पनाये क्यों उठती है उस अनुमित अग्निपर काहेकी अग्नि है ? पत्तीकी है कि लकड़ीकी है कि कोयलेकी है या कोयलेके पत्थरकी है ? यह सदेह न होता। तो अनुमान ज्ञानमें स्पष्टता नहीं है, साध्यव्यवहारिक प्रत्यक्षमें स्पष्टता है। इस कारण यह लक्षण निर्दोष हुआ कि जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न हुआ वह ज्ञान प्रत्यक्ष है।

**द्रव्येन्द्रियका लक्षण**— अब इन्द्रियकी व्याख्या करते हैं। इन्द्रिया दो प्रकारकी होती हैं द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय। द्रव्येन्द्रिय तो पुद्गलात्मक है। जैसे गोलक है, आँखमें नाकमें भी जो गोल पिण्ड है, रसगमे भी है सबमें पुद्गलात्मक रचनाएँ हैं तो गोलक आदिक परिणाम विशेषरूपमें परिणत हुआ जो रूप रस गंध स्पर्श वाला है पदार्थ वह द्रव्येन्द्रिय है। सभी द्रव्येन्द्रिय पुद्गलात्मक होती हैं। पुद्गल कहनेमें सब आ गया। पृथ्वी जल, अग्नि आदिक जो कुछ ऊगरी चीजें हैं वे सब पुद्गलमें आगयी क्योंकि वे सब रूप रस गंध स्पर्शात्मक हैं। कोई लोग ऐसा मानते हैं कि स्थानेन्द्रिय तो वायुका गुण है, रसनेन्द्रिय जलका गुण है घ्राण इन्द्रिय पृथ्वीका है और श्रोत्र तंत्रसे बनी है और ये कान आकाशसे बने हैं। इस प्रकार पांचो इन्द्रियोंको पांच तत्वों से उत्पन्न माना है। सो वे पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये चार कोई पुद्गल न भिन्न जातिकी चीज नहीं हैं, ये कोई अन्य द्रव्य नहीं हैं पुद्गलमें ही अन्तर्गत हैं। अत्र द्रव्येन्द्रिय भी आकाशात्मक नहीं, पीद्गलिक हैं ये सब तो हुई द्रव्येन्द्रिय।

**भावेन्द्रियका स्वरूप** अब भावेन्द्रियका वर्णन सुनिये। भावेन्द्रिय दो प्रकारकी है लब्धिरूप और उपयोग रूप। लब्धि नाम है क्षयोपशमविशेषका। ज्ञानावरणमें क्षयोपशमसे जो रूप आदिक पदार्थोंके ग्रहणकी शक्ति उत्पन्न हुई है उसका नाम है लब्धि। पदार्थोंके जाननेकी योग्यताका नाम है लब्धि और उस पदार्थमें लग जानेका नाम है उपयोग। यदि लब्धि न हो तो पदार्थ मौजूद भी है किंतु उसका ज्ञान नहीं हो सकता जैसे यहाँ कोई बालक अक्षर तक भी नहीं पढ़ सकता, तो और जो कुछ ग्रन्थ लिखे है उन्हें वह क्या जाने ? उसके लब्धिकी कमी है। उपयोगरूप आदिकको जाननेमें जो व्यापार होता है उसका नाम है उपयोग। यदि उपयोग पदार्थोंके ग्रहणमें न लगे, किसी अन्य विषयमें लगा हुआ हो तो पास भी रखा हुआ कोई पदार्थ हो उसका भी ग्रहण नहीं होता। इससे सिद्ध है कि उपयोग लग रहा हो तो पदार्थोंका ज्ञान होता है, तो भावेन्द्रियमें लब्धि और उपयोग दोनों आये।

**द्रव्येन्द्रियकी विशेषताएँ और मनके भेद**— द्रव्येन्द्रियमें निवृत्ति और उपकरण दो नामें होती हैं। निवृत्ति नाम है रचनाका और उपकरण नाम है उस रचनाकी रक्षाके लिए अन्य जो रचना बनी है उसका। जैसे आँखमें निवृत्ति तो है

वह मसूरके दाने बराबर चक्षु इन्द्रियकी रचना और उपकरण है ऊपर जो पलक आदि है, जिनसे आंखकी रक्षा होती है वह । इसमें भी निवृत्तिके दो भेद है - अन्तरङ्ग निवृत्ति और बहिरङ्ग निवृत्ति । तो यह तो बहिरङ्ग निवृत्ति है जो अभी बताया है और अन्तरङ्ग निवृत्ति क्या है ? कि उम मसूरके दानेके आकारमें जो आत्मप्रवेश रचना फैल गई है वह । जो पलक आदिक बताये वे तो हैं बाह्य उपकरण । और, आंखोंमें मसूरके दानेके चारो ओर सिमटकर बना हुआ जो शुक्ल कृष्ण गटा है वह आभ्यन्तर उपकरण है । उपररखोसे इन्द्रियसे इन्द्रियकी रक्षा होती है । ता ऐसी ये इन्द्रियाँ हैं, इसी प्रकार मनकी भी बात समझना । मन भी दो प्रकारका है द्रव्यमन और भावमन । जो हृदयमें ८ पाँखुडीके कमलाकार सूक्ष्म पिण्ड है, शरीर रचनाका अङ्ग है वह द्रव्यमन है और जो जाननकी शक्ति है और उपयोग लगाना है वह भावमन है ।

इन्द्रियोकी पौद्गलात्मकताका मण्डन - इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न हुआ वह ज्ञान जो एकदेश स्पष्ट है वह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहलाता है । इस कथनसे इसका भी निराकरण हो जाता कि जो लोग मानते हैं कि पृथ्वीसे तो नाक बनी, जलमें रसना इन्द्रिय बनी, अग्निसे चक्षु इन्द्रिय बनी और वायुमें स्पर्शन इन्द्रिय बनी । यह बात यो अशुक्त है कि पृथ्वी आदिक ये चारो चीजें कोई अलग-अलग द्रव्य नहीं हैं, सब पुद्गलात्मक है । अलग द्रव्य तो उसे कहते हैं जो एक दूसरी जातिके द्रव्यरूप कभी भी न हो सके । जैसे जीव कभी पुद्गलात्मक नहीं हो सकता इसलिए जीव अलग द्रव्य है, पुद्गल अलग द्रव्य है । किन्तु पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये चार चीजें ऐसी नहीं हैं कि पृथ्वीके जो स्क्व है, परमाणु है वे पृथ्वीरूप ही रहे, जलादि रूप न बने । जल आदिकके परमाणु पृथ्वी आदिक रूप न बने ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि चन्द्रकान्त मण्डिसे जलकी उत्पत्ति होती है । और, इसी प्रकार जवा जो खा लिये जाते हैं उनसे हवा भी बनती है, तो उसमें वायु बन गयी । वासोमें आग पैदा हो गई तो यह नियम नहीं रहा कि पृथ्वी, जल अग्नि, वायु ये एक किमी दूसरे रूप न बन सकें इस कारण ये अलग तत्व नहीं हैं, सब पौद्गलात्मक हैं ।

इन्द्रियोकी पौद्गलिकता ज्ञान दो प्रकारके बताये गए है एक प्रत्यक्ष ज्ञान और दूसरा परोक्ष ज्ञान । प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो स्पष्ट ज्ञान हो । प्रत्यक्ष भी दो तरहके हैं एक साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और एक मुख्य प्रत्यक्ष । जो एकदेश स्पष्ट ज्ञान करे वह है साव्यवहारिक प्रत्यक्ष । यह इन्द्रिय और मनके कारणसे होता है । और, जो अपने विषयको पूर्णरूपसे स्पष्ट जाने वह मुख्य प्रत्यक्ष है । जिसे अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान कहा है । तो इन्द्रिय क्या चीज है इस विषयमें चर्चा चल रही है । इन्द्रियाँ सब पौद्गलिक है जिनमें रूप, रस गंध, स्पर्श ये चारो गुण होने हैं, जहाँ इनमेंमें कोई भी एक गुण हो वहाँ चारो ही होते हैं और उसे पुद्गल कहते हैं ।

तो जिनकी भी इन्द्रियाँ हैं—स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु और श्रवण ये सभी पौद्गलिक हैं, मन भी पौद्गलिक है ।

घ्राणेन्द्रियकी पार्थिवताकी असिद्धि - कोई लं ग ऐसा मानते हैं कि चार महाभूतोंसे यह शरीर बना है, पच तत्त्वोंमें यह परीर बना है—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश । कुल लाग ऐसा मानने है । तो पृथ्वी तत्त्वसे तो नाक बनी, जन तत्त्वसे जीभ बनी, अग्नि तत्त्वसे घ्राण बनी, वायु तत्त्वमें ये शारी स्पर्शन इन्द्रिय बनी और आकाश तत्त्वमें घान बने । इसमें यह अनुमान बना रहे है कि घ्राण पार्थिव है, नाक पृथ्वी तत्त्वमें बनी है क्योंकि किसी भी पदार्थमें रूप, रस, गंध स्पष्ट सब कुछ मौजूद होकर भी नाक गंधको प्रकट करती है । भौतिकवादमें गंध जुड़ा माना है पृथ्वी में, जलमें रस माना है, अग्निमें रूप माना है वायुमें स्पर्शन माना है और ऐसा मानने का कारण यह है कि जो उन्हें विशेष प्रकट दीखा उस ही को मान लिया, किन्तु कोई पदार्थ ऐसा नहीं है कि जिसमें केवल रूप हो या रस हो या गंध हो या स्पष्ट ह । कोई चीज अधिक व्यक्त है कोई नहीं व्यक्त है । जो अनुमान दे रहे हैं भौतिकवादी कि घ्राण पार्थिव है, क्योंकि घ्राण इन्द्रिय रूप आदिकमें केवल गंधको ही जानना है । समाधानमें आचार्यदेव कहने है कि सूर्यकी किरणें जब तेज होती हैं तो उन किरणोंमें उन धूपमें कोई तेल लगाये हुए मनुष्य खड़ा हो ता उस धूपके कारण उस प्रकारकी गंधकी प्रतीति होती है अथवा जमीनपर जल सींच दिया जाय तो उसमें भी गंध मालूम देती है । खेतकी सूखी डाली हों, फिर उनपर डाल दिया जाय पानी तो उसमें गंधकी अभिव्यक्ति होती है, ता फिर जब वह पानीका सींच भी गंधका अभिव्यक्ति हो गया तो फिर पानीमें याने जल तत्त्वसे मान लो घ्राण । यह युक्ति ठीक नहीं है कि जो केवल गंधको जाने वह पार्थिव तत्त्व है ।

पृथ्वी आदि चारों कार्योंकी पुद्गल जाति भेदा ! ये तो इन्द्रियकी विशेषतायें हैं कि यह आत्मा घ्राण इन्द्रियके द्वारा गंधको जानता है, स्पर्शन इन्द्रियके द्वारा स्पर्शको जानता है आदि, ये भिन्न-भिन्न योग्यतायें हैं, उनमें प्रह निर्णय नहीं है कि नाक पृथ्वी से बनी, रसना जलसे बनी, अग्नि अग्निसे बनी, स्पर्शन वायुसे बनी ये सभीके सभी पौद्गलिक है, प्रथम तो ये चारों तत्त्व अलग-अलग नहीं है, पृथ्वी अलग हो, जल अलग हो, वायु अलग हो, अग्नि आदिक अलग हों उन समय तो हैं अलग, पर इनका उपादान है, वे सब पौद्गलिक हैं । ये अलग-अलग तब कहे जायें जब पृथ्वी तीन कालमें भी जल अग्नि आदिक न बन सके तो कहे कि हा यह पृथ्वी तत्त्व अलग है । आग तीन कालमें भी पृथ्वी आदिक न बन सके, जल कभी पृथ्वी, आग, हवा न बन सके, हवा इन तीनों रूप कभी न बन सके तो समझिये कि ये चारों चीजें न्यारी न्यारी है, लेकिन ये बन जाते हैं एक दूसरे रूप । जैसे जी होता है एक अनाज, जिसको खा लेनेपर पेटमें वायु पैदा होती है । तो देखो ! हवा उस पार्थिव तत्त्वसे

वनी । चन्द्रकान्त मणिसे जल टपकने लगता है, और चन्द्रकान्त मणि है पार्थिव तो देखो पृथ्वीसे जरा उत्पन्न हुआ । पृथ्वीसे हवा बन गयी । पृथ्वी तत्त्व ही माना उन लोगोंने वाँम, वनस्पति नहीं माना । वाँसकी रगडसे आग पैदा हो गई तो पृथ्वीने आग रूपको धारण कर लिया । यो ये सभी एक दूसरे रूप परिणाम जाते हैं । एक चीज दूसरी चीजमें मिल जानेपर भी अनेक रूप धारण कर लेती है । ठीक है, वे कुछ भी रूप धर ले पर वे सदा पुद्गल ही रहेंगे । इस कारण ये सब एक पुद्गल जातिमें हैं । भिन्न-भिन्न ये चारो जानियां नहीं है ।

रसनेन्द्रियादिककी पौद्गलिकता-- किसी मनुष्यने तेल लगाया शरीरमें तो शरीर तो पृथ्वी तत्त्व है क्योंकि स्पर्शन इन्द्रिय है । अथवा शब्दाकारके सिद्धान्तसे जब धूप पड़ती है तो शरीरमें गंध प्रकट हो जाती है । तो सूर्यकी किरणों है अग्नि तत्त्व और वहाँ गंध प्रकट हो गया तो यह अलग अलग नियम नहीं है कि यह पृथ्वी तत्त्व है, यह जलतत्त्व है । ये सब पौद्गलिक हैं । भौतिकवादियोने एक अनुमान बनाया है कि रसना इन्द्रिय जल तत्त्वसे वनी है क्योंकि रसना इन्द्रिय रूप आदिकमेंसे केवल रूपको जानती है यह भी बात ठीक नहीं है क्योंकि जैसे नमक है तो नमक जल तत्त्व नहीं माना गया, वह पार्थिव है । नमकके पटाड होते हैं, तो पृथ्वी तत्त्व होकर भी नमक रस निकलता है या नमकका रस भी बन जाता है एकदम । तो रसका अभिव्यञ्जक नमक भी हो गया लेकिन उसको नुमने जलतत्त्वसे निर्गीत नहीं माना । एक हेतु देते हैं वे कि चक्षु तैजस है, अग्नि तत्त्वमें बने हुए है क्योंकि रूप आदिकका चक्षुसे ही ग्रहण करते हैं । तो यह भी हेतु मदोप है । जैसे शीरा माणिक्य आदि चमकदार चीजें हैं जिनसे कमरेमें भी प्रकाश हो सके तो माणिक्य तो तैजस नहीं है, वह तो पृथ्वीकी चीज है और रूपका प्रकाश करती है । एक अनुमान वे कहते हैं कि स्पर्शन इन्द्रिय वायुसे वनी क्योंकि रूप आदिकमेंसे स्पर्शन इन्द्रिय केवल स्पर्शको प्रकट करती है, यह भी हेतु सदोप है क्योंकि जैसे कपूर है, उससे भी शीत स्पर्शकी व्यञ्जकता बन जाती है । पानीमें कपूर डाल दिया तो वह शीत उत्पन्न कर देता है मगर कपूर जलतत्त्व नहीं है इसलिए यह हेतु सदोप है । अतः यह मानना चाहिए कि ये सब चीजें पौद्गलिक हैं, उनसे यह शरीर बना है, शरीरके अन्न बने है ।

इन्द्रिय द्वारा ज्ञाताका ज्ञान—इन इन्द्रियोंके निमित्तमें आत्मा जानता है । द्रव्येन्द्रित अब भी अचेतन है पर यह आत्मा इन्द्रियका निमित्त पाकर प्रत्यक्ष ज्ञान कर रहा है । जैसे किसी कमरेमें ५-६ खिडकी है तो कमरेमें रहने वाला व्यक्ति उन खिडकियोंके माध्यमसे पदार्थोंको जानता है तो खिडकियां नहीं जान रही । जान तो रहा है वह पुन्व जो कि कमरेके अन्दर है । इसी प्रकारसे यह शरीर एक कमरा है, हमको ये इन्द्रियां खिडकियोंकी तरह हैं, सो ये खिडकियां नहीं जानती जानने वाला आत्मा है । वह इन इन्द्रिय खिडकियोंके माध्यममें जान रहा है । ये इन्द्रियां स्वयं नहीं

जानती । कभी उपयोग बदला हुआ हो और भाग्य खुली हो तो गामने गई हुई चीज का भी ज्ञान नहीं होता । उपयोग दूसरी ओर है । यदि इन्द्रियां जानती होती तो ये मदा सतर्क रहती और मामने आई हुई चीजको जान लेतीं । तो ये इन्द्रियां अजीब तत्व हैं । इनके निमित्तसे आत्मा ज्ञान उत्पन्न करना है । इसी प्रकार कर्णको जो बताते हैं कि ये आकाश तत्वमे बने हैं, ता आकाश अमूर्तिक चीज है आकाश तत्वसे यदि कुछ चीज बन भी सके तो अमूर्त ही बनेगी, मूर्त नहीं बन सकती । कण मूर्तिक है आकाशका यह न कोई गुण है न आकाशकी कोई परिणति है । जैसे ये सब इन्द्रियां पीद्गलिक हैं वैसे ही कर्ण इन्द्रिय भी पीद्गलिक है । हम आपका दो इन्द्रिय आदि जीवका यह जो शरीर बना है, इसे अस काय कहते हैं और जो एकेन्द्रिय जीव है उनके शरीरको पृथ्वीकाय, जलकाय, अग्निकाय, वायुकाय और वनस्पतिकाय कहते हैं । तो यह हम आप लोगोका शरीर पीद्गलिक है । जन्मे जो इन्द्रियोकी रचना है वह भी पीद्गलिक है, उनका निमित्त पाकर जो एकदेश स्पष्ट ज्ञान होता है उस ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं ।

ज्ञानकी स्वपरव्यवसायिकताका प्रसङ्ग — इसमे ज्ञानके स्वरूपकी खर्चा है पूरे ग्रन्थमे । ज्ञानका स्वरूप है - जो खुदका और परपदार्थोंको प्रकट करे उसे ज्ञान कहते हैं । जब जब भी ज्ञान होता है तो इनमे दोनों निर्गुण एक साथ होते हैं । मेरा ज्ञान ठीक है और यह पदार्थ यही है । उमके जाननेमे फिर कोई मन्देह नहीं रहता । यदि ऐसा मन्देह है कि हमारा यह ज्ञान सही है या नहीं तो वह ज्ञान नहीं । ज्ञानमें तो यह कला है कि वह अपने और जेय पदार्थका निर्गुण रचना है । वे ज्ञान किम किस ढङ्गमे रहा करते हैं, उनका क्या भव है ? क्या प्रकार है ? उनका यह वर्णन चल रहा है । साध्यवहारिक प्रत्यक्षका यह प्रकरण चल रहा है । नाय्यवहाहिक प्रत्यक्ष वाल्मवमे तो परोक्ष है । जो पराधीन ज्ञान हो, जा पत्की अपेक्षा करके उत्पन्न हो वह ज्ञान परोक्ष ज्ञान है । इन्द्रियकी अपेक्षामे प्रकाश आदिककी अपेक्षामे हमने ज्ञान पाया तो हमारे ये सब ज्ञान परोक्ष ज्ञान हैं । लेकिन व्यवहारमे ये प्रत्यक्ष माने जाते हैं । जो हमने कानोमे सुना उमे हम दृढमाने रहते हैं कि हमने कानोसे सुद सुना हमने प्रत्यक्ष किया । और, आम्बोमे देखी बातमे ना और भी दृढता नाते है कि हमने स्वय अपनी आम्बोसे देखा । लेकिन मुनी हुई बात भी गलत हो सकती है और कदाचित् देखी हुई बात भी गलत हो सकती है, हां वहां जो प्रथम ऐन्द्रिय प्रतिभास है वह तो यथार्थ है ।

अनुभूतिकी प्रामाणिकता — एक राजा था, उसकी मेज एक नाँकर मजाता था, बहुत दिनोंके बादमे एक दिन नाँकरने सोचा कि इस मेजपर दो मिनट नेटकर तो देखे — कितना आराम मिलता है । सो वह लेट गया चादर छोड़कर । दो मिनटमे ही उमे निद्रा आ गई, सो गया । बादमे रानी, आयी । उनने समझा कि राजा नो रहे हैं

मो वह भी उसी सेजरर सो गई । बादमे राजा आया तो उस दृश्यको देखकर अत्यन्त क्रुद्ध हुआ, पर विवेकसे काम लिया । सोचा कि मालूम तो करे कि मामला क्या है । तो नौकरको पहिले जगाया, नौकर जगते ही घबड़ा गया, और बताया कि मैंने दो मिनट इम सेजरर लेटकर देवना चाहा था कि इसपर कितना आराम मिलता है । सो लेटते ही नींद आ गयी । रानीको जगाया तो उसने भी बताया कि मैंने तो यही समझा था कि राजाजी सो रहे है सो मैं भी आकर सो गई । तो आँखो देखी हुई बात भी झूठ निकली, अनुभवमे उतरी हुई बात सच निकली । दो स्त्री थी एक पुरुषके । तो उन दोनोमेसे एकके पुत्र न था । दोनो ही उस एक पुत्रपर लड गई कि यह मेरा पुत्र है । इमका न्याय राजाके पास गया तो एक स्त्री कहे कि यह हमारा लडका है और दूसरी स्त्री कहे कि यह हमारा लडका है । तो राजाने कहा अच्छा इसका न्याय कल होगा । दूसरे दिन जब न्यायका समय आया तो राजाने सिपाहियो को बुनाकर कहा कि देखो ! यह लडका इन दोनो स्त्रियोका है क्योकि पतिकी सम्पत्ति पर इन दोनो स्त्रियोना बराबर अधिकार है । सो इस लडकेके खण्ड बराबर-बराबर कर दो एक खण्ड इम स्त्रीका दे दो और एक खण्ड इस दूसरी स्त्रीको दे दो । सो जिस स्त्रीका वह लडका न था वह बडी ही खुश हुई । जब सिपाहीने उस लडकेके खण्ड करनेके लिए नलवार उठायी तो जिस स्त्रीका वह लडका था वह स्त्री कहने लगी, महाराज ! इम लडकेको न काटो, यह लडका हमारा नहीं है, इसे ही दे दो । राजा ने मारी बात समझली कि वास्तवमे यह लडका इमी स्त्रीका है जो काटनेके लिए मना कर रही है । तो इन इन्द्रियोके निमित्तसे जो ज्ञान होता है वह यद्यपि एक देश-पृष्ठ है मगर उसमे भी हम स्पष्टताकी कोई पूरी गारन्टी नहीं रखते कि यह बात ऐसी ही है, एक देश है, जो जितने अक्षोमे है । यह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है जो इन्द्रियोके द्वारा सीधा जान लेता है ।

ज्ञानको अर्थालोकजन्य माननेपर शङ्काकारका भुकाव—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है इस सिद्धान्तपर एक जट्टाकारक कहना है कि ज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे होना सो तो ठीक है, पर आत्मा पदार्थ, प्रकाश सन्निकर्ष आदिकके कारणसे भी तो ज्ञान होता है । आत्मा न हो प्रकाश न हो, पदार्थ न हो, सन्निकर्ष न हो तो ज्ञान नहीं जाता । इम कारण इमको भी ज्ञानका कारण बताना चाहिए । जैसे प्रत्यक्षज्ञान होनेमे या अन्य ज्ञान होनेमे इन्द्रिय और मन कारण है इसी प्रकार आत्मा पदार्थ और प्रकाश सन्निकर्ष आदिक भी कारण पडते हैं ? इसके उत्तरमे कहते है कि यह बात युक्त नहीं है क्योकि आत्मा साव्यवहारिक प्रत्यक्षमे कारण रूप तब माना जाय, जब कि अन्य जानोमे आत्मा न रहे । यहाँ आत्मा कारण हो तो वह तो अन्य ज्ञानमे भी है, जैसे प्रत्यक्षज्ञानमे आत्मा कारण बतला रहे हो, तो वह परीक्षज्ञानमे भी आत्मा कारण है तो कारण तो वह बताया जाता कि जो अन्यका कारण न हो और इमका ये आत्मा तो सामान्य



चीज है इस कारणसे उसे साम्यवहारिक प्रत्यक्षके कारणोमे नहीं गिना । जो एक देश स्पष्ट ज्ञान ह ता है उस ज्ञानका कारण इन्द्रिय है और मन है । हम इन्द्रियका व्यापार करते हैं, छूते हैं, चखते हैं, रसनासे स्वाद लेते हैं, घ्राणसे गंध लेते हैं, चक्षुसे देखते हैं, कानोसे सुनते हैं, मनसे सोचते है तो स्पष्ट ज्ञान जो हुआ है उसका कारण ये इन्द्रिय और मन हैं । आत्मा भी खास कारण तो नहीं है पर यहाँ ये मान रहे, और प्रत्यक्ष ज्ञानको छोड़कर अन्य ज्ञानोमे आत्मा न रहे तब तो कारण कहना चाहिए । सो वह परीक्षज्ञानमे भी रहता है, इसी प्रकार सन्निकर्ष अर्थात् इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध हो तब ज्ञान प्रत्यक्ष होता है, इसका अभी खण्डन किया ही गया है । अब रहे शेष पदार्थ और प्रकाश । तो पदार्थ और प्रकाश यद्यपि शङ्काकारको कुछ असाधारण कारण तो जचते है परन्तु ये ज्ञानके कारणरूपसे सिद्ध नहीं होते । किस प्रकार ? तो उमे आचार्यदेव सूत्रमे कहकर स्पष्ट करते हैं ।

- नार्थालंकी कारण परिच्छेद्यत्वात्तमेवत् ॥ २-५ ॥

पदार्थ और प्रकाशमे ज्ञानहेतुत्वका निराकरण—पदार्थ और प्रकाश ज्ञानके कारण नहीं है क्योंकि ये ज्ञेय है । जैसे अथकार । अथकार ज्ञेय है । जाननेमे आता है, तो अथकारका ज्ञानका कारण तो नहीं माना । इसी प्रकार प्रकाश भी ज्ञेय है अतः ज्ञानका कारण नहीं है । इसी प्रकार ये सब पदार्थ भी ज्ञेय हैं, जाननेमे आते है, ज्ञानके त्रिपय हैं, अतः ज्ञानके कारण नहीं हैं । जैसे आख खोलकर देखा कि यह भीट है, तो इस ज्ञानके होनेका कारण आँखका कर्तृ मकते पर भीटको नहीं कह सकते, क्योंकि भीट तो ज्ञेय है, ज्ञानका कारण नहीं है । दृष्टान्तमे बताया है जैसे अथकार । तो अथकार ज्ञेय है, लोग जान चेतें हैं देखकर कि यहाँ अथकार है । अथकार ज्ञानका वस्तु होनेसे ज्ञानका कारण नहीं, प्रतिच्छेद्य है, जाननेमे आता है । तो इसी प्रकार ये पदार्थ और आलोक भी घूँकि जाननेमे आते है अतः ये कारण नहीं हैं ।

ज्ञानकी अर्थालोककार्यताके निराकरणमे अन्धकारके दृष्टान्तकी न्युत्पत्ता—अब शङ्काकार कहता है कि अथकार कोई चीज ही नहीं है । ज्ञान उत्पन्न न हो बस इसीका नाम लोगोने अथकार रख दिया । ज्ञान उत्पन्न न हो इसके अलावा और कुछ अथकार नामक वस्तु ही नहीं है, फिर दृष्टान्त किसलिए देते हो ? अभी मिथ्यान्तमे दृष्टान्तरूपसे बात रखी थी कि अथकार ज्ञेय तो है पर यह ज्ञानका कारण नहीं है, इसी प्रकार यह प्रकाश भी ज्ञेय तो है पर ज्ञानके कारण नहीं है । इसपर शङ्काकार कहता है कि दृष्टान्त किसका देते हो ? अथकारका कारण पदार्थ हो तब ना । अथकार तो इसीका नाम है कि कुछ ज्ञान न हो, सो कह दिया कि अथकार है । आचार्यदेव इस आशङ्काका समाधान करते हैं कि अथकार भी प्रकाशकी तरह वास्तविक कोई पदार्थ है यह बात आगे भी बतावेगे, और प्रकरणमे इतना ही समझानो कि प्रकाश क्या चीज है ? जिस वस्तुपर प्रकाश है उस वस्तुका प्रमाणरूप

परिणामन है। इसी प्रकार अधकार क्या है कि जिस वस्तुपर अकार है उस वस्तुका अधकाररूप परिणामन है और ये पुद्गलके परिणामन कहलाते हैं। कभी पदार्थ प्रकाशरूप है, कभी पदार्थ अधकाररूप है। यदि ऐसी ही जबरदस्ती करो कि प्रकाश तो कुछ चीज है अधेरा कोई चीज नहीं, प्रकाश न हो उसीका नाम अधेरा है, तो कोई यह कहे कि अधेरा तो चीज है प्रकाश कुछ नहीं। अधेरा न रहा उसीका नाम प्रकाश है। इससे सीधी और स्पष्ट बात मान लेनेमें आनाकानी नहीं करनी चाहिए। जैसे प्रकाश वास्तविक पर्याय है इसी प्रकार अधकार भी वस्तुगत पर्याय है।

ज्ञेयता और ज्ञानकरणताका पार्थक्य—भव शङ्काकार कहता है कि ये पदार्थ और प्रकाश ज्ञेय हैं तो रहे जावो ज्ञेय, पर कोई चीज ज्ञेय भी रह जाय और ज्ञानका कारण भी रह जाय तो इसमें विरोध क्या आता है? तुम ज्ञेय होनेके कारण कहते हो कि वह ज्ञानका कारण नहीं है। हम कहते कि ज्ञेय भी है और ज्ञानका कारण भी है, इसमें क्या विरोध है? समाधानमें कहते हैं कि यदि पदार्थ और प्रकाश को ज्ञानका कारण मानो कि इसमें ज्ञानकी उत्पत्ति होती है तो जो ज्ञानके कारण हैं चक्षु आदिक इन्द्रियाँ तो वे इन्द्रिया जैसे ज्ञेय तो नहीं बनती, इसी प्रकार यदि पदार्थ और प्रकाश ज्ञानके कारण मान लिए जायें तो फिर ये ज्ञेय नहीं हो सकते। आँखके द्वारा हम जानते हैं पर आँखको भी हम जानते हैं क्या? आँख कारण है पर आँख ज्ञेय नहीं बन रही। जिस समय हम दर्पणको देखकर आँखका जान करते हैं उस समय हम आँखको नहीं जान रहे, किन्तु दर्पणमें जो आँखका प्रतिबिम्ब है बाह्यका पदार्थ, उसको जान रहे हैं। आँखको कोई जानता ही नहीं। जितने देखने वाले लोग हैं वे अपनी अपनी आँखको जानते नहीं हैं क्योंकि वह ज्ञानका कारण बना हुआ है। तो जो ज्ञानका कारण हो वह ज्ञेय नहीं बनता। पदार्थ, प्रकाश यदि ज्ञानका कारण बन जाय तो फिर यह ज्ञेय नहीं हो सकता।

ज्ञानकी अर्थकार्यताकी प्रत्यक्षसे असिद्धि - शङ्काकार यहाँ यह सिद्ध करना चाहता है कि ज्ञान पदार्थका कार्य है। ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थम हानी है। जिस पदार्थको हम जाने वह ज्ञान उस पदार्थसे उत्पन्न हुआ है। और, सिद्धान्त यह कह रहा है कि ज्ञानकी उत्पत्ति तो वस्तुतः आत्मामें होती है, पर निम्निकरणकी अपेक्षा इन्द्रियसे होगी, मनसे होगी। पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो, किन्तु ज्ञानमें पदार्थ विषय होता है। यदि ज्ञान पदार्थका कार्य है तो यह ज्ञान पदार्थका कार्य है, यह किम प्रमाणसे जाना? प्रत्यक्षमें जाना या अन्य प्रमाणसे जाना? प्रत्यक्षमें जाना, यदि यह कहेंगे तो उसी प्रत्यक्षसे जाना गया या दूसरे प्रत्यक्षसे जाना? जो प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हुआ है उस ही प्रत्यक्ष से 'यह ज्ञान पदार्थका कार्य है' ऐसा ज्ञान लिया जाय तो यह बात विरुद्ध है, क्योंकि सबको अनुभव है कि वहाँपर केवल पदार्थ का ही अनुभव होता है। हमने आँखसे भीट जाना तो हमने भीट है यह निर्णय किया,

यह ज्ञान नहीं हो पाता कि भीटसे हमारा ज्ञान पैदा हुआ, ऐसा कोई कहता भी नहीं । यदि वह ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होता ऐसा अनुभव होता तो इसमें विवादकी बात भी न थी । जो बात प्रत्यक्ष सिद्ध है उसमें कोई विवाद नहीं करना । जो ज्ञान जिस पदार्थसे उत्पन्न हुआ, जिस पदार्थका कार्य है ऐसी बात हमने दूसरे प्रत्यक्षसे जाना, वह भी बात ठीक नहीं है, दूसरे प्रत्यक्षसे भी हम केवल पदार्थ मात्रका ही अनुभव करते हैं, और इस तरहसे तो अनवस्था दोष हो जायगा । तो यह बात किसी प्रमाण में नहीं जानी गयी कि यह ज्ञान पदार्थका कार्य है ।

ज्ञानमें अर्थकार्यत्वकी प्रमाणान्तरसे असिद्धि— यदि यह कहो कि प्रत्यक्ष में तो सिद्ध नहीं होता कि यह ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हुआ है, पर अन्य प्रमाणसे सिद्ध होता है । तो वह प्रमाण जिससे तुम यह सिद्ध करोगे कि ज्ञानका कारण पदार्थ है, ज्ञान पदार्थका कार्य है, तो वह प्रमाण क्या ज्ञानमें बना है या पदार्थमें बना है या ज्ञान और पदार्थ दोनोंमें आया ? यदि कहो कि ज्ञानमें ही बना या अर्थमें ही बना, तो केवल ज्ञानमें ही बना ऐसे प्रमाणसे भी यह सिद्ध नहीं हो सकता कि यह ज्ञान पदार्थ का कार्य है । और, केवल अर्थके ही ज्ञान बने तो उससे भी यह सिद्ध नहीं होता । ज्ञान पदार्थका कार्य है दोनोंके वारेमें ज्ञान हो तो कह सकते हैं । जैसे कोई सिर्फ अग्निको जान रहा हो तो यह नहीं कह सकते कि अग्निका काम धूम है या केवल धूम ज्ञात हो रहा हो तो न कहेंगे । विचारमें दोनों पदार्थ आये हो तो कह सकते हैं कि धुवा अग्निका कार्य है । कारण और कार्य दोनों ज्ञानमें हो तब ही तो कह सकते हैं कि यह अमुकका कार्य है । तो दोनोंके विषयोका ज्ञान हो तब कारण कार्यकी बात सोची जा सकती है । पदार्थका और ज्ञानका ग्रहण करने वाला कोई एक प्रमाण हुये बिना यदि ज्ञानको पदार्थका कार्य कहते हो तो ऐसा किसीके ज्ञान हो ही नहीं रहा यहाँ । तुम्हारा यह ज्ञान अमुक पदार्थका कार्य है ऐसा कौन ज्ञान करता है । पदार्थको जानते ही सीधे ही यह पदार्थ है इतना मात्र अनुभव होता है । और, दूसरे शङ्काकार ने भी यह नहीं माना कि ज्ञानमें लगा हुआ ज्ञान अर्थमें लगे या अर्थमें लगा हुआ ज्ञान ज्ञानमें लगे । और, अगर मानलें तो यह विलक्षण जातिका नया ज्ञान फिर बन गया । फिर प्रमाणोंकी सख्या जो कहा है उसका उत्लघन हो जायगा । इससे यह नहीं सिद्ध किया जा सकता कि ज्ञान पदार्थका कार्य है ।

अन्वयव्यतिरेकके माध्यमसे ज्ञानमें अर्थालोककार्यत्वकी आशङ्का— शङ्काकार अब यहाँ एक अनुमान रख रहा है कि ज्ञान पदार्थ और प्रकाशका कार्य है क्योंकि ज्ञानका पदार्थ और प्रकाशके साथ अन्वय व्यतिरेक है अर्थात् पदार्थ और प्रकाशके होनेपर ही ज्ञान होता है व पदार्थ प्रकाश न हो तो ज्ञान नहीं होता । तो जिसके साथ अन्वय व्यतिरेक रहता है वह उसका कार्य है । जैसे अग्निके होनेपर ही धुवाँ होता है, अग्निके न होनेपर धुवाँ नहीं होता । इससे धुवा अग्निका कार्य है ।

इसी तरह यह ज्ञान भी पदार्थ और प्रकाशके होनेपर होता है और पदार्थ प्रकाश न हा तो नहीं होता है । इससे ज्ञानपदार्थका कार्य है, पक्षकार अपनी ऐसी शक्ती रख रहा है, उसके उत्तरमे आचायदेव कहते है . —

तदन्वयव्यतिरेकानुविधानाभावाच्च केशोणुक्त्वात्तदन्वयव्यतिरेकज्ञानवच्च ॥२-७॥

अर्थ व प्रकाशका ज्ञानके साथ अन्वयव्यतिरेकके अभावका वर्णन—  
 इस सूत्रमे कहते हैं कि पदार्थ और प्रकाशका ज्ञानके साथ अन्वय व्यतिरेक नहीं है, पूर्ण नियम नहीं है कि पदार्थ और प्रकाश हा तब ही ज्ञान बने । कितने ही ज्ञान पदार्थ नहीं है, सामने प्रकाश भी नहीं है, पर बराबर चल रहा है । दृष्टान्तमे कह रहे हैं कि जैसे- कभी ऐसा भ्रम हो जाता है कि आकाश मे कुछ केश लटक रहे है अथवा कुछ छोटे छोटे मच्छरसे उड़ रहे हैं, अथवा रात्रिमे चलने वाले जानवर बिल्ली आदि का ज्ञान, प्रकाश नहीं है फिर भी ज्ञान हो रहा है, तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ और प्रकाशके बिना भी हो जाता है, परन्तु इन्द्रिय और मनके बिना ज्ञान नहीं होता । इससे ज्ञानका कारण इन्द्रिय और मनका कहना ठीक है, किन्तु पदार्थ और प्रकाशको ज्ञानका कारण कहना ठीक नहीं है । पदार्थ और प्रकाश इन दोनोसे ज्ञानकी उत्पत्ति हाती है, ऐसा एक सिद्धान्त अपना मतव्य रखता है । समाधानमे कहा जा रहा है कि अथ और प्रकाश दोनोका अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध नहीं । पहिले यह हेतु दिया था कि पदार्थ और प्रकाश दोनो ज्ञेय हैं, जाननेमे आते हैं इम कारण ज्ञानके कारण नहीं हो सकते । अथ दूसरा हेतु और दे रहे है कि यह तो बात सही है ही, पर इन दोनोके साथ ज्ञानका अन्वयव्यतिरेक भी नहीं है इस कारण भी पदार्थ और प्रकाशक ज्ञानके कारण नहीं हैं । जैमे केशोणुक । पदार्थ नहीं है तब भी केशोणुक ज्ञान हो जाता है ।

केशोणुक का अर्थ— केशोणुकके अर्थ अनेक किए जा सकते है— कही आकाशमे महिलावोके केशोके बिरल प्रसारकी भांति कुछ दिख सकता है, उसमे मच्छरका भी ज्ञान हो सकता है । वहा कुछ भी नहीं पर आकाशमे केशोका गुच्छा सा दिखने लखता है अथवा मच्छरोका झुण्ड जैसा दिखने लगता है । अथवा कभी भीटके सामने या आकाशमे ही कुछ दो चर अगुलके लम्बे कुछ आकारमे नजरसे आने लगते है विन्दुसमूह और उनको आख हिलाकर देखे तो वह पीछे भी हो जाता है और आखोको दूसरी बगल करे तं, वहा आ जाता है । तो यहा पदार्थ तो कुछ है नहीं, उस प्रकारका कोई जतुका छाया चित्रता नजर आता है, यह बात तब सम्भव होती है जब कुछ नेत्रको पलकका रोम उस प्रकारसे सामने छायारूप चलने लगती है और कीटकी सकलमे दिख जा । है पदार्थ नहीं है और ज्ञान हो रहा है, तो पदार्थ के होनेपर ही ज्ञान हो पदार्थके न होनेपर ज्ञान न हो, यदि ऐसा अन्वयव्यतिरेक सबध होता तब तो ज्ञानका कारण पदार्थको बताया जा सकता है किन्तु ऐसा सबध

है ही नहीं। जिसको कामला रोग हो जाता है उसे भी हम प्रकारकी छाया मो तजर माने लगती है।

केशोण्डुक ज्ञानमे व्यापारके स्वामित्वके सम्बन्धमे चार त्रिकटा - जहा पदार्थ ता है नहीं और ज्ञान हो जाता कि यह केशोण्डुक है तो वतलावा कि जो व्यापार है वह किसका है ? किसकी करतूतसे वह ज्ञान हुआ है ? क्या केशोण्डुक का व्यापार है जहा कि इस तरहका ज्ञान हो रहा या नेत्रकी पलकोक रामोका व्यापार है जो बाहरमे कुछ ऐसा ज्ञान हो रहा कि बौद्ध लम्बासा मन्दिर या कोई छोटा सा सापका बच्चा इस प्रकारकी छाया दिखने लगती है। ऐमे भ्रान्त कुछ ज्ञानकी उत्पत्ति वारेमे प्रश्न किया जा रहा है। जब कभी नेत्रमे कामल रोग हा अथवा पलक भी इस तरहकी कुछ टेढी मेढी हो जाय तो ऐसी कुछ छाया नजर आता है तो क्या वह नेत्रके रोमोका व्यापार है ? अथवा नेत्रकी पलकोका व्यापार है या कामल आदिक रोगोका ? किसकी करतूतसे वह केशोण्डुक ज्ञान बना है ?

केश, नयनपक्ष्म व नयनरोमोके व्यापारकी केशोण्डुक ज्ञानमे असिद्धि केशोका व्यापार तो कह नहीं सकते। वह ची। हो नहीं है। वहा तो भ्रम हो रहा है। अगर केशोण्डुक हो तो भ्रम नहीं कहलाया, फिर तो सत्यज्ञान है। अगर कही नेत्रकी पलकका व्यापार है तो नेत्रके पलकसे ज्ञान उत्पन्न हुआ तो पलकोमे ही ज्ञान आना चाहिए। बाहर क्यों भ्रम होता है कि यह केशोण्डुक है ? आकाशमे प्रवलम्ब रहे और सामने मौजूद है। इस प्रकारसे केशोण्डुकका जो आकार होता है उसका प्रतिभास न हुआ फिर। अगर नेत्रकी पलकका काम है यह ज्ञान कराना तो पलकोमे ही ज्ञान हो, दूर देशमे क्यों ज्ञान होता है ? माना तो है पलकोमे व्यापार और ज्ञान होवे आकाश मे ऐसा नहीं हो सकना चाहिए। यदि कही कि वह जो कुछ दिखता है वे नेत्रके केश ही दिखते हैं, है नहीं वहा पर नेत्रके पलकोके केश ही आकाशमे है उग्र प्रकार नजर आते हैं। तो कहते हैं कि जिसके नयनकेज न हो कोई ऐसा कामल रोग हो जिसके पलक गिर जाते हो फिर उसे उस प्रकारका प्रतिभास न होना चाहिए। तो तात्पर्य यह है कि पदार्थके न होनेपर भी ज्ञान हो रहा है, इससे यह सिद्ध है कि ज्ञान उस पदार्थका कारण नहीं है। ज्ञानके कारण तो चन्द्रिप आदिक हैं सो कोई इस भावेन्द्रिय और द्रव्येन्द्रिय, अथात् भीन चाहिये योग्यता, ज्ञानावरणका क्षयोपशम और बाहरमे हो निर्दोष इन्द्रियां तो ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। ज्ञानकी उत्पत्तिमे पदार्थ कारण नहीं है किन्तु ज्ञानमे पदार्थ केवल विषय है और पदार्थ ज्ञय होता है।

केशोण्डुकज्ञानमे भ्रमके माध्यमसे अर्थकार्यताकी सिद्धिपर प्रश्नोत्तर— शायद यह कही कि भ्रम होनेके कारण नेत्रके केश ही आकाशमे ज्ञान उत्पन्न कर देते हैं तो कहते हैं कि इस तरह हमारा मतव्य भी मान लिया जाना चाहिए कि फिर चक्षु मीर मन ये रूपका ज्ञान उत्पन्न कर देते हैं, जब अन्य विषयमे उत्पन्न हुआ ज्ञान,

अन्य पदार्थमें उत्पन्न हुआ ज्ञान अन्य पदार्थका, विषयका ज्ञान करने लग गया, अन्य विषयका ग्राहक बन गया तो ज्ञान करने लग गया, अन्य विषयका ग्राहक बन गया तो शान्तिसे भिन्न जो इन्द्रिय है उनके कारणसे भी ज्ञान उत्पन्न हो जाय, इसमें क्या विरोध ? इसमें जो सीधी स्पष्ट बात है वही मानना चाहिए । ज्ञान होता है इन्द्रियसे और, आवाल गोपाल सभी मतुष्य ऐसा व्यवहार करते हैं कहते हैं कि इन्द्रियसे ज्ञान हुआ, पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न हुआ, ऐसा तो किसी को कहते हुए भी नहीं सुना है ।

ज्ञानकी अर्थकार्यताका व्यभिचार—अब चौथा पक्ष लगे कि कामल आदिक रोग उस ज्ञानवे कारण होते हैं उन रोगोंसे इसे हुआ वह ज्ञान । असत् भी है केश आदिक तो भी उनको जान लेते हैं । तो फिर इससे यह सिद्ध हुआ ना, कि निर्मल नेत्रसे और निर्मल मनके कारणसे उत्पन्न हुआ ज्ञान सत्को विषय करता है और सदेव इन्द्रियसे उत्पन्न हुआ ज्ञान एक भ्रान्तिको विषय करता है तो आखिर इन्द्रिय और मन ही बात आयी । अगर कामल आदिक रोग होनेसे बाहरमें पदार्थ नहीं है और पदार्थका ज्ञान हुआ है तो इसका अर्थ यह है कि इन्द्रियमें दोष आया इसलिए भ्रान्त ज्ञान हुआ और इन्द्रियमें दोष न रहे तो यथार्थ ज्ञान हुआ तो ज्ञानका कारण अब इन्द्रिया रही या पदार्थ ? इन्द्रिया रही । फिर कैसे यह कह सकते कि ज्ञान जो है वह पदार्थका कार्य है, एक तो केशों ण्डुक ज्ञानके साथ हेतु व्यभिचारी है कि केशोंण्डुक-पदार्थ है नहीं और ज्ञान ही रहा है तो ज्ञान अर्थका कार्य नहीं हो सकता ।

ज्ञानकी अर्थकार्यताका सशयज्ञानके साथ व्यभिचार—अब दूसरी बात यह लोचिये कि सशयज्ञानमें भी सशयका कल्पित पदार्थ नहीं है और ज्ञान ही रहा है, सशयज्ञानमें अनेक कोटि वाले ज्ञान होते हैं यह सीप है या चाँदी है इस प्रकारका जो ज्ञान हो रहा है, ऐसा ज्ञान होनेके लिए वहाँ दोनों पदार्थ मौजूद होने चाहिए यदि पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न होता है यह माना जाय । दो दोनों पदार्थ तो फिर उसे सशय क्यों कहते, भ्रान्त क्यों कहते ? सही ज्ञान कटलाना चाहिए । और, सशयज्ञान तो तभी होता है जब वहाँ पदार्थ तो अनेक नहीं है, पदार्थ तो कोई एक है और कोटिया अनेक बन रही हैं यह सीप है या चाँदी है या काँच है अनेक कोटिया बन सकती है । एक जगह स्थणु और पुष्प ये दोनों कं सिद्ध हो सकते हैं पदार्थ तो कोई एक पडा है और ज्ञान यहाँ सशय चल रहा है तो जब दो पदार्थ वहाँ नहीं हैं तो सशयज्ञानकी उत्पत्ति कैसे हो गई ? इसमें सिद्ध है कि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न नहीं होता । वह तो अपनी योग्यतासे अपनी ही विधिसे उत्पन्न हुआ करता है ।

ज्ञानकी अपने योग्य अन्तरङ्ग व बहिरङ्गकरणसे उत्पत्ति—प्रकरणमें केवल इतनी बात निरखना है कि ज्ञान वस्तुतः तो आत्मासे ही उत्पन्न होता है, किन्तु यह उपादान तो प्रतिसमय है । कोई भी ज्ञान किया जा रहा हो, सब स्थितियोंमें आत्मा है । तो कोई निमित्तकी बात घटित होगी कि जिसके कारणसे अमुक पदार्थका

ज्ञान हुआ । तो सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्षमे एकदेश विशद ज्ञान होता है, वह ज्ञान इन्द्रिय और अविन्द्रियके निमित्तसे होता है । इसमें ज्ञेय पदार्थ कारण नहीं है । पदार्थको कारण मानने वाले उसमें बहुत सी युक्तिया भी देंगे कि पदार्थ यदि कारण नहीं है तो इस समय यही ज्ञान क्यों हुआ, अन्य ज्ञान क्यों न हुए ? यही ज्ञान हुआ, घटका ही ज्ञान हुआ, इसका मतलब है कि घटसे ज्ञान उत्पन्न होता है उस ज्ञानमें घट जाना गया । तो ऐसी युक्तिया तो वे देंगे किन्तु ऐसा न किसीको प्रत्यक्षसे अनुभव है न कोई व्यवहार ऐसा करता है और न अनुमात्रसे सिद्ध होता है । ज्ञान तो अपने आत्माकी योग्यतासे उत्पन्न होता और निमित्त कारणकी अपेक्षा यह सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष द्रव्येन्द्रिय, भावेन्द्रिय द्रव्यमन भावमन इनके निमित्तसे होता है । इन्द्रिय ही निर्दोष और उपयोग उस समय लग रहा हो उस पदार्थ तो उस पदार्थका ज्ञान हो जाता है । दोनोका योग चाहिए—द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय । भावेन्द्रिय तो है उपयोग भी कर रहे क्षयोपशम भी है, पर द्रव्येन्द्रिय फूटी है आत्मा फूटी है तो वह ज्ञान नहीं हो रहा । द्रव्य इन्द्रिय निर्दोष है, आत्मा सही है और उपयोग नहीं दिया जा रहा है तो भी पदार्थका ज्ञान नहीं हो रहा । तो यह सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय और मन के कारणसे होता है, पदार्थ और प्रकाशक कारणसे नहीं होता । जिन ज्ञानको प्रमाण सिद्ध किया जा रहा है इस समूचे ग्रन्थमें वह ज्ञान कैसे उत्पन्न होता है, क्या स्वरूप रखता है इन सब बातोंकी दर्शनशास्त्रमें युक्ति और हेतु देकर सिद्ध किया जा रहा है ।

पूर्वपक्षकार द्वारा सशयज्ञानके अर्थजत्वकी सिद्धि जो लोग ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थसे मानते हैं उनको यह दोष दिया गया था कि सशय ज्ञान तो किसी पदार्थसे उत्पन्न नहीं होता और है ज्ञान, तो यह बात तो न रही कि ज्ञान सभी पदार्थों से उत्पन्न होता है । तो इसपर शब्दाकार कहता है कि सशयज्ञान भी पदार्थसे उत्पन्न होता है । कैसे ? सशयज्ञान होता है इस स्थितिमें कि जब सामान्यका तो प्रत्यक्ष हो और विशेषका प्रत्यक्ष न हो और दोनों पदार्थोंके विशेषका स्मरण हो । जैसे यह सशय ज्ञान हो कि यह सीप है या चाँदी ? तो सीप और चाँदी इन दोनोंमें रहनेवाला जो सामान्य गुण है सन्देह होना, उसका तो प्रत्यक्ष और सोपमे जो विशेष सास बात है और चाँदीमें जो विशेष गुण है उन दोनोंका प्रत्यक्ष है नहीं । यदि उन दोनोंका प्रत्यक्ष होता तो सशय ही क्यों होता ? और दोनोंके विशेषका स्मरण हुआ तब यह ज्ञान बना कि सीप है या चाँदी ? और इसी तरह विपरीत ज्ञानमें क्या होता है कि विद्यमान जो विशेष है जो पदार्थ सामने है, जो विशेष मौजूद है उससे विपरीत विषय का स्मरण है तब होता है विपर्यय ज्ञान । तो इस तरह सशय ज्ञान और विपर्ययज्ञान इन दोनोंकी उत्पत्ति पदार्थसे हो गई ।

सशयज्ञानके कारणके विषयमें सामान्य, विशेष व उभयके तीन विकल्पोंमेंसे प्रथम विकल्पका निराकरण—सशयज्ञानकी अर्थजन्यताकी समस्या

के समाधानमें पूछ रहे हैं कि यह वतलावो कि सशयज्ञानमें तुम सामान्यको प्रत्यक्ष बनाते हो । सीप और चाँदी इन दोनोंमें जो बात पायी जाती है वह है सामान्य गुण, वह क्या है ? केवल मत्पेदी । तो सामान्य हेतु पढा सशयज्ञानमें या विशेष हेतु पढा या दो तो ? सामान्यको तो कह नहीं सकते, क्योंकि सामान्यमें सशय आदिक हतं ही नहीं । जब भी सशय बनता है तो विशेषके वारेमें ही बनता है । सीप और चाँदी इन दोनोंमें गई जाने वाली जो सामान्यतया सपेदी है क्या उसके वारेमें सशय है ? प्रथवा जो विशेष है सीप या चाँदी उसमें रखे है ? सामान्यमें सशय आदिक हंतं ही नहीं क्योंकि सामान्यका तो प्रत्यक्ष है और वह पक्का प्रमाणभूत है । जो मत्पेदी मात्र जाननेमें आयी उसमें क्या भूठापन है ? जिस सामान्यका प्रत्यक्ष है उसमें सशय या विरोध नहीं होता । विशेष विषयका सशयज्ञान हुआ करता है जो विशेषको विषय करके उत्पन्न होने वाला सशयज्ञान क्या सामान्यसे उत्पन्न होता है ? उस ज्ञानको सामान्य नहीं उत्पन्न कर सकता, क्योंकि ग्रन्थको विषय करने वाला ज्ञान किसी ग्रन्थ पदार्थसे उत्पन्न नहीं हुआ करता । विशेषको विषय करने वाला सशयज्ञान सामान्यमें उत्पन्न नहीं हो सकता । अगर ग्रन्थको विषय करने वाला ग्रन्थमें उत्पन्न हो जाता है, तो मान लिया जायेगा तो हम कहेंगे कि रूपाका ज्ञान हमसे उत्पन्न हो जाय । और फिर जैम सामान्यमें उत्पन्न हुआ वह सशयज्ञान । असत्में विशेषका विषय कर बैठे । सीप और चाँदीमें जो एक सपेदी प्रतीत हुई उसमें शङ्काकारके मतमें सशयज्ञान बना और उसने विषय क्रिया विशेषको कि सीप है या चाँदी । तो सामान्यसे उत्पन्न हुआ वह ज्ञान यदि असत् विशेषका ज्ञान कराने वाला हो गया तो इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुआ मत सामान्य आदिकका भी ज्ञान करा दे तो यह भी अर्थ ज्ञानका कारण नहीं है फिर तो सशयज्ञानमें सामान्य ज्ञानका कारण है, सामान्यसे ज्ञानकी उत्पत्ति हुई है एतना भी कल्पनाका परिश्रम नहीं करना पडेगा । ध्यर्थ है यह परिश्रम करना । एतना भी क्यों सोचते हो कि सशयज्ञान सामान्यसे उत्पन्न हुआ सशयज्ञान विशेषका प्रेरक है तो सीप मान लो कि वह सशयज्ञान इन्द्रिय और मनमें उत्पन्न हाता है । सामान्यमें भी उत्पन्न होनेकी कल्पना करना ध्यर्थ है । तो सामान्य तो ज्ञानज्ञानका कारण है नहीं ।

विशेष या उभयको सशयज्ञानका हेतु माननेके विकल्पोका निराकरण - क्या विशेष है सशयज्ञान का कारण ? विशेष भी सशयज्ञान का कारण नहीं बन सकता, क्योंकि नामने पढी तो है सीप और सशय हो गया कि सीप है या चाँदी ? तो उसमें कौन सा विशेष पढा है ? अगर सीपमें वह ज्ञान उत्पन्न हुआ है तो सीपको ही ज्ञान । सशय तथा न्त ? विशेषसे उत्पन्न ज्ञानके कारणमें दोनों विशेष पडे हुए है उनमें सशयज्ञान बना, ऐसा कहो तो वह भी सही ज्ञान रहे, सशय फंमें बने । यदि फरक कि दोनों तो नहीं पडे, सीप पढी है, तो सीप पढी है, उसमें उत्पन्न हुआ ज्ञान 'यह क्या चाँदी है, चाँदी है' इस प्रकारकी कौटि फंमें बना बनता है ? क्योंकि चाँदी



विशेष है नहीं और अन्यसे उत्पन्न ज्ञान अन्यको विषय क ने लगे तो इस ज्ञानमे भी पदार्थ कारण है ज्ञानके बननेमे, ऐसी कल्पना करना भी व्यर्थ है, ऐसा सशयज्ञान न सामा यसे उत्पन्न हुआ और न विशेषसे और न दोनोसे । प्रथम तो वे दोनो बह्ना हैं नहीं, उत्पन्न कैसे हो ? पढी तो है एक ही चीज । और यदि दोनोको हेतु मान लें तो एक एक पक्षमे जो दोष दिया ? वही यहाँ लग गया । तो यह निश्चित है कि सशय ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न नहीं हुआ । वहाँ तो अपनी योग्यतासे ज्ञानने दो कोटि वाला बोध उत्पन्न किया । तो ऐसे ही सारे ज्ञान अपने कारणसे होते हैं पदार्थसे नहीं होते ।

ज्ञानकी अर्थजलापर दिये गये हेतुके सशयज्ञानके साथ व्यभिचारपर प्रश्नोत्तर - अब शङ्काकार कहता है कि वह सशयज्ञान सही नहीं है, भ्रान्त है । तो भ्रान्त ज्ञान उस कारणसे उत्पन्न हुआ है, उसमे पदार्थ कारण है । यह बात पूरी सिद्ध नहीं हो सकी, व्यभिचार आ अगा तो इस ज्ञानमे व्यभिचार आनेसे कहीं सारे ज्ञानोमे व्यभिचार न आयागा । अगर ज्ञान पदार्थोके कार्य है ऐसा अनुमान बनाया और यह बात उस सशय ज्ञानमे नहीं घटित होती तो न हो, हमारे बाकी सब ज्ञानोमे तो घटित होती है । सशयज्ञान तो भ्रान्त है । यह भी कहना ठीक नहीं, क्योंकि चाहे भ्रान्त ज्ञान हो चाहे अभ्रान्त हो, ज्ञानकी पद्धति ही यह है कि अपनेको जाने और परको जाने । मिथ्याज्ञान भी स्वपरग्राहक है और सम्यग्ज्ञान भी स्वपरग्राहक है । फर्क इतना रह जाता है कि कोई ज्ञान सत् परपदार्थोको ग्रहण करता है और कोई ज्ञान ज्ञान असत्को ग्रहण करता है । जिसमे सम्बाद है निर्णय है वह सत्को ग्रहण कर रहा और जिसमे विसम्बाद हो वह असत्को ग्रहण कर रहा । इतना तो है अन्तर, पर ज्ञान सारे स्वपर ग्राहक होते हैं । मिथ्य'ज्ञान भी स्वपर ग्राहक है । जो ज्ञान है वह अपने को भी समझ रहा है और पर को भी । तो कोई सत्को विषय करता कोई असत्को विषय करता, इतने मात्रके भेदसे वह भेद न पड जायगा जिससे तुम यह कह सको कि सशयज्ञान पदार्थसे नहीं उत्पन्न होता तो न सही, वह भ्रान्त है पर ये सारे ज्ञान तो उत्पन्न होते हैं । एक जगह व्यभिचार होनेसे अन्य जगह व्यभिचार नहीं कर सकते, यह बात ठीक नहीं हो सकती । अन्यथा कोई भी अनुमान न बन सकेगा । जैसे किसी हेतुने कोई व्यभिचार पहुँचाया तो यह कह दिया जायगा कि वह अन्य चीज है वह अन्य चीज है । अगर किसी चीजमे दोष आ गया तो उससे प्रकृतमे दोष नहीं हा नकता । इससे यह ज्ञान मानना चाहिए कि ज्ञान पदार्थोसे उत्पन्न नहीं होते ज्ञानका कारण पदार्थ नहीं है, किन्तु इन्द्रिय कारण है, और वे इन्द्रिय दो प्रकारकी हैं - द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय तो जितने साव्यवहारिक प्रत्यक्ष हैं वे इन्द्रिय और मनके निमित्त से होते हैं, पदार्थके कारणसे नहीं होता । यह सब साव्यवहारिक प्रत्यक्षके स्वरूपको सन्न प म्बिष्ट करनेके लिए कहा जा रहा है । जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न हो ३:२ एक देश विशद हो वह ज्ञान साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहलाता है ।

ज्ञानके अर्थजत्वकी असम्भवा— शङ्काकार कहता है कि ज्ञेय तो कारण

ही होता है अर्थात् पदार्थमें ज्ञान उत्पन्न होता है इस कारणसे पदार्थ ज्ञेय है। ज्ञेय अर्थको ज्ञानका कारण मानते हैं। जैसे प्रकरणमें यह बताया था कि ज्ञानकी उत्पत्ति का कारण है इन्द्रिय और मन। उसपर यह कह रहे हैं शङ्काकार कि इन्द्रिय मन है कारण तो रहा आये, पर अर्थ जरूर कारण है। जिस पदार्थका ज्ञान हो रहा है वह ज्ञान उस पदार्थसे उत्पन्न हुआ है। कारण ही ज्ञेय हो सकता है। जो कारण नहीं है वह ज्ञेय नहीं है, ऐसा यदि मानने हो तो आचार्यदेव समाधान करते हैं कि तब ता योगियोंके ज्ञानसे पहिले होने वाले पदार्थका ही उस ज्ञानसे जानना बनेगा। और, योगियोंके ज्ञानके समान सभीमें ज्ञान लगा लो। ज्ञानके पहिले जो बात हुई है उसका ही ज्ञान हो सकेगा, क्योंकि पहिले समय हुआ पदार्थ ही ज्ञानका कारण बन सकता है चाहे वह एक ही समय पहिले है, जब पदार्थ उत्पन्न हो ले तब वह ज्ञानका कारण बनेगा। पदार्थ उत्पन्न हो रहा है जिस समय उस समय तो पदार्थ उत्पन्न होनेसे ही अपना सर्वस्व जोर लगा रहा है। ज्ञानका कारण बने ? उत्पन्न हो ले तब वह पदार्थ है और उत्पन्न हुआ पहिले समयमें दूसरे समयमें वह ज्ञानका कारण बन सकता है। तो ईश्वरको जो ज्ञान हो रहा है तो वह भी उससे, पहिले होने वाले पदार्थका ज्ञान होना चाहिए। ज्ञानके समय होने वाले पदार्थकी कारणता नहीं हो सकती।

ज्ञानको अर्थज्ञत्व माननेपर सर्वज्ञत्वका अभाव - जो पदार्थ उत्पन्न न हो वह भी कारण नहीं हो सकता। तो पदार्थ है ही नहीं। ईश्वर भविष्यमें होने वाले पदार्थका ज्ञान कर ही नहीं सकता और एक समयकी सिर्फ जानेगा। भूतकालकी। वर्तमानकी भी न जानेगा क्योंकि वह पदार्थ पहिले उत्पन्न तो हो ले तब ज्ञानका कारण बने। जब वह पदार्थ अपना स्वरूप बना ले तभी तो कोई किसीका कारण बन जाय, पदार्थ है ही नहीं उत्पन्न अर्थात् भविष्यमें जो पदार्थ होगा वह उत्पन्न है ही नहीं, और फिर भी योगियोंके ज्ञानसे उसका ज्ञान हो जाय तो अन्य ज्ञानके द्वारा जा उसका कारण नहीं है उससे भी पदार्थका ज्ञान होने लगे क्योंकि योगियोंके ज्ञानमें तो तुमने यह मान लिया कि न भी उस समय पदार्थ है तो भी उसका ज्ञान हो जाता। जब ईश्वर ज्ञानमें तुम्हारा हेतु व्यभिचारी बन गया तो सभी ज्ञानोंमें यह बात मान लो। अर्थज्ञानका कारण नहीं बन रहा है, फिर भी पदार्थका ज्ञान होता रहे।

असत् अर्थको जाननेकी अगव्यतासे सर्वज्ञत्वकी असिद्धिका प्रमाणा - यदि यह कहो कि जो पदार्थ उत्पन्न नहीं हुआ, भविष्यकालमें उत्पन्न होगा या जो वर्तमानमें पदार्थ उत्पन्न हो रहा है, इसको नहीं जानता, ईश्वरका ज्ञान तो इसके मायने है कि वह सर्वज्ञ नहीं रहा। यदि कहो कि अन्य अर्थको अन्य ज्ञानके द्वारा जानेगा तो वह सर्वज्ञ नहीं रह सका। वह अन्य समयके ज्ञानसे जानेगा तो एक ही समयमें सबको नहीं जान सकता। जब भविष्यकाल आयगा और वह पदार्थ उत्पन्न हो जायगा तब उस समय ईश्वर उसे जानेगा, इस तरह तो सर्वज्ञता नहीं बनती।

एक ही समयमें सबको जाने तो सर्वज्ञता कहलाये । दूसरी बात यह है शब्दाकारके सिद्धान्तमें कि पदार्थ तो है क्षणिक, क्षण क्षणमें नये-नये पदार्थ बनते हैं, तो पदार्थ जो ज्ञानके समयमें नहीं है उसका कैसे ग्रहण हो जायगा ? जो पदार्थ पहिले हो चुका वह अब तो नहीं है, जो पदार्थ आगे होंगे वे अब तो नहीं हैं फिर उनका ग्रहण कैसे होगा ?

तदाकारताके ग्रहणसे अर्थज्ञताकी अस्तिद्धि—यदि यह कहो कि तदाकार हो जाता है ज्ञान, इससे ग्रहण हो गया । नहीं भी पदार्थ है इस समय, पर जो पदार्थ उत्पन्न होंगे या जो पदार्थ बहुत अतीतमें हो चुके उनका आकार आया है ज्ञानमें इससे ज्ञान बनता है । तो प्रथम तो यह बात है कि पदार्थोंका आकार ज्ञानमें नहीं आता । जैन शासनमें जो ज्ञानको साकार माना है उसका अर्थ यह नहीं है कि जैसे दर्पणमें पदार्थका आकार आ जाना है इस तरह ज्ञानमें पदार्थका आकार आता हो । चौकी को जाना तो जितनी चौड़ी यह चौकी है, जितने नापकी है वह आकार व हुलिया ज्ञानमें आकाररूपसे आ गई है ऐसी बात नहीं है किन्तु यह आकार ज्ञात हुआ है । हमीके मायने साकार ज्ञान है । दर्पणमें पदार्थ जैसे आकारमें आ जाता है इस तरह ज्ञानमें पदार्थका आकार नहीं आता । और, मान लो कि तदाकारताकी वजहसे वह सर्वज्ञता न आयगी, वह भी है पदार्थ अभी, जो भविष्यमें होंगे वे इस समय नहीं हैं, तिरुपर भी तदाकारताकी वजहसे वे सर्वज्ञ बन गए । यदि तदाकारता मान भी ली जाय तो भगवानने आकार ग्रहण किया, पदार्थ को नहीं ग्रहण किया । अगर तदाकारता भी मान ली जाय तो तदाकारताका ज्ञानी बना वह, पदार्थका ज्ञानी नहीं बना, फिर भी वह सर्वज्ञ नहीं रहा ।

तदाकारताकी सदृशतासे भी सर्वज्ञव्यवस्थाका अभाव यदि यह कहो कि जो आकार ज्ञानमें आया है वह उस पदार्थकी तरहका आकार है, तो यहाँके आकारको जान लेनेसे वह पदार्थ भी जान लिया गया । तो कहते हैं कि यह बात तो सत्त्व नहीं है । जैसे देवदत्तकी हुलिया वाला याने देवदत्तकी ही तरहका कोई पञ्चदत्त नामका पुरुष जान लिया तो इसका अर्थ यही हुआ कि उसने देवदत्तको जान लिया । पदार्थका आकार ज्ञानमें आया और उस पदार्थका आया है जो अभी उत्पन्न नहीं हुआ, भविष्यमें होगा, यदि मान भी लिया जाय ऐसा तो यह आकारका ज्ञानी बना, पदार्थ का ज्ञानी नहीं बना । यदि कहो कि हम तो सादृश्यसे सर्वज्ञ मानते हैं तो इस प्रकारसे सबको ही सादृश्यसे सर्वज्ञ मान लिया जायगा, क्योंकि एक सत्त्वा वेदन कर लिया, तो उसके मायने यह हो पड़ेगा कि चूँकि सब पदार्थोंमें सत्त्व है इसलिए सब ज्ञानमें आ गए । जब एक आकारके जान लेनेसे सब पदार्थोंका जान लेना मान लेते हो सदृशताकी वजहसे कि जैसा आकार है वैसा ही पदार्थ है तो सदृशताकी वजहसे एक के जान लेनेपर यदि सबको जान लेना मान लोगे तो अस्तित्वके नातेसे यह पदार्थ

सत् है इतने मात्रमे हमने जाना तो इसका अर्थ है कि सब सत्ज्ञानमे आ जाने चाहिएँ क्योंकि इस सत् की तरफ सारे सत् हैं। फिर तो सब प्राणी सर्वज्ञ हो जायेंगे, क्योंकि प्रत्येक प्राणी किसी न किसी सत्को जान रहा है। और एक सत्को जान लेनेसे एक तरहके हैं सब सत् तो एक तरहसे जान लेनेमे सारे सत्के जान लेनेकी बात आ पड़ेगी, फिर तो सारे प्राणी सर्वज्ञ हो गए, फिर यह कहना कि हमारा देवता सर्वत्र है, सर्व-प्राणी नहीं है यह बात कैसे घटित होगी ?

सत्त्वके नातेसे सबके सबका ज्ञान न माननेपर सदृशताके भी ज्ञान-करणत्वका अभाव - यदि यह कहो कि और लोगोने अगर सत्त्वके नातेसे समस्त पदार्थोको जान लिया तो जान ले इसमे हमे आपत्ति नहीं है, पर उसमे जो अन्यान्य बर्ण हैं - यह नीला है, यह पीला है, इनका तो सब हमारा ज्ञान नहीं कर सकता। तो उत्तरमे कह रहे हैं कि अगर एक सत्त्वके नातेमे सबका ग्रहण नहीं मानते तो फिर यह अर्थ हुआ कि सदृशता ग्रहणका कारण नहीं है। एक पदार्थ सत् है और सारे पदार्थ सत् है तो सत्की सदृशतासे एक सत्के जान लेनेपर जब समस्त सत्का ज्ञान न होसका तो इसका अर्थ यह हुआ कि सदृशता ग्रहणका कारण नहीं है किन्तु स्वयं पदार्थ ज्ञान का कारण है। तो इस प्रकार तुम्हारा देवता मुगत यह भी सर्वज्ञ नहीं हो सका, क्योंकि तदाकारके जान लेनेसे कही पदार्थका ज्ञान नहीं बन बैठा। इस प्रकार यह बात युक्त नहीं बैठती कि जिनने भी ज्ञान होने के वे पदार्थमे उत्पन्न होते है, यह बात ठीक नहीं बैठ सकती। पदार्थ पदार्थ है और वे ज्ञानके विषयभूत हैं। ज्ञानकी उत्पत्ति ज्ञानके अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग कारणमे होती है। अन्तरङ्ग कारण है योग्यता व बहिरङ्ग कारण है इन्द्रिय, मन आदि पर जो पदार्थ दिख रहे है वे विषय मात्र है, वे उत्पत्तिके कारण नहीं है।

कारण ही परिच्छेद्य है ऐमा माननेपर पदार्थकी उत्पद्यमानताका भी अनिर्णय - अन्य भी बात देखिये ! जो लोग ऐसा कहते हैं कि कारण ही परिच्छेद्य होता है याने ज्ञेय हंता है। पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है इस कारण पदार्थ ज्ञेय है ता यह बतलावो कि पदार्थकी उत्पद्यमानता यह बात किम ज्ञानसे जानी जा सकती है। आगे उत्पन्न हो रहे पदार्थके सम्बन्धमे हाने वाले ज्ञानसे जाना जायगा ? या उत्पन्न हो रहे पदार्थमे पहिले हुए ज्ञानके द्वारा जाना जायगा ? या पदार्थ जो उत्पन्न हो रहा है उसके उत्तर कालमे होने वाले ज्ञानसे जाना जायगा ? पहिली बात तो युक्त यो नहीं है कि जिस समय पदार्थ उत्पन्न हो रहा है उस समय वह पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं बन सकता। पहिले वह उत्पन्न तो हो ले तब ज्ञानका कारण बने। दूसरी बात यो नहीं बनती कि उत्पन्न हो रहे पदार्थसे पहिले समयमे हुए ज्ञानके द्वारा ज्ञानमे यह कैसे कारण बन जायगा, क्योंकि पदार्थ उत्पन्न ही न था, उसका ज्ञान हुआ था। जो असत् है वह कारण नहीं बन सकता। क्योंकि जिस समय वह ज्ञान

तो रहा है पूर्णकानभावी उस समयमें पदार्थ उत्पन्न नहीं हो रहा, किन्तु उत्पन्न न होगा तो वह पूर्व ज्ञानका कारण कैसे बन सकता है ? तीसरी बात जो युक्त नहीं है कि जो पदार्थ उत्पन्न हो रहा है उसके उत्तरकालमें होने वाले ज्ञानमें यह जाना कैसे जायगा, क्योंकि जब उत्तरकाल भावी ज्ञान बनेगा उस समय यह पदार्थ नष्ट हो जायगा । उस समय यह पदार्थ उदपद्यमान न कहेलायेगा, किन्तु उत्पन्न हो चुका कहलायेगा । और नष्ट भी हो चुकेगा तो तब यह भी निर्णय नहीं कर सकते कि यह पदार्थ उत्पन्न हो रहा है । जो ऐसा माना जाय कि ज्ञान पदार्थमें उत्पन्न हुआ करना है तो हम प्रकार यह हठ छोड़ देना चाहिए कि ज्ञानकी उत्पत्ति उस पदार्थमें होती है जिस पदार्थका ज्ञान जानता है ।

पदार्थमें ज्ञानकी उत्पत्ति माननेपर ईश्वरके सर्वज्ञताके अभावका प्रसङ्ग — ज्ञान पदार्थमें उत्पन्न होता है ऐसा मानने वालोंमें कोई कोई नित्य ईश्वरवादी भी हैं । उनसे कहा जा रहा है कि नित्य ईश्वर ज्ञान माननेपर तो यह मानना पड़ेगा कि ज्ञान पदार्थमें उत्पन्न नहीं हुआ और फिर भी ज्ञानके द्वारा पदार्थ प्रविष्टेय हुए, जान गए, क्योंकि ज्ञान नित्य है और पदार्थ अनित्य है, सादि है । तो जो ज्ञान पहिलेसे है और वह पदार्थके बारेमें जान रहा है तो पदार्थ नहीं है और फिर ये भी वे ज्ञेय हो रहे हैं । तो बिना कारण उत्पन्न हुए ज्ञान जैसे ईश्वरका है तो ऐसी ही ज्ञान जाति सबकी है । सबके ही ज्ञान अर्थमें उत्पन्न हुए न माने जाना चाहिए । हम पर शङ्काकार कहना है कि यदि पदार्थसे ज्ञानको उत्पन्न हुआ न मानोगे तो हम आपका भी ज्ञान समस्त अर्थको जानने वाला बन पड़ेगा । अभी तो हम यह व्यवस्था कर लेते हैं कि जो जिन पदार्थसे उत्पन्न हुआ है वह ज्ञान उस पदार्थको जानता है । और अब पदार्थमें उत्पन्न हुआ मानते नहीं तो ज्ञान सारे पदार्थको एक साथ जान जाय । हमपर समाधान करते हैं कि ऐसा नहीं है । हम आपका यह ज्ञान चक्षु आदि का कार्य है क्योंकि यह ज्ञान अनित्य है, नित्य नहीं है । नित्य ज्ञान हो तो यह दोष या सकता है कि पदार्थसे तो उत्पन्न हुआ नहीं और ज्ञान है नित्य, तो वह समस्त पदार्थोंका जाननहार बन जाय । पर चक्षु आदिक कारणोंमें हम आपके ज्ञानकी उत्पत्ति होती है । इस कारण यह ज्ञान अनित्य है और प्रतिनियत शक्ति वाला है सो जितनी ज्ञानकी शक्ति है उतनेमें वह प्रतिनियत अर्थको ग्रहण करेगा । जैसे प्रौखीमें देखनेकी शक्ति है, पर इसके मायने यह नहीं है कि हजारों कोशकी भी चीज देख ले । उसमें जितनी शक्ति नियत है उतना ही तो ज्ञान करेगा ।

प्रतिनियत शक्तिसे प्रतिनियत कार्यकी व्यवस्था -- जो एक ईश्वरकी शक्ति है वह अन्यकी याने हम आपकी भी हो जाय ऐसा तो नियम नहीं है जिससे आप यह दोष दे कि ज्ञानको अर्थजन्य न माननेपर हम आपके भी सर्वज्ञता हो पड़ेगी अन्यथा जैसे महेश्वर एक साथ सबका करने वाला है ऐसे ही समस्त प्राणी भी सारे

विश्वके करने वाले बन जाये । शक्तिका प्रतिनियम ना मानना ही पड़ेगा । अन्यथा ब्रह्मा जो जैसे ईश्वर इन सब पदार्थोंमें उपकृत नहीं होता ईश्वरके सिधे जाने वाले पदार्थमें उसका क्या उतका है ? (बन्धक देखा जाय तो ईश्वरने एक भ्रष्ट ही लिया) । फिर भी याने कार्यसमूहोंसे उपक्रियमाण न होकर भी ईश्वर अविशेषतामें समस्त कार्यको करता है तो यो ही कुम्हार आदिक भी घट आदिकसे कुछ उपक्रियमाण नहीं देखे जाते जिसमें ऐसा कइ मको कि कुम्हार आदि लोग जिन पदार्थोंमें उतका होते उन पदार्थोंको, करना है । यदि यहाँ यह कहो कि कुम्हार आदिकी शक्ति का प्रतिनियम है । जिस पुरुषमें जितनी शक्ति है वह पुरुष उन शक्तिको अनुकूल करने वाला होता है तो ऐसा ही सब जगत् नगया चारया । ज्ञानमें भी यही बात लगा लो कि जिस ज्ञानमें जहाँ जितनी शक्तिका विकास होना है उसके अनुकूल वह पदार्थोंको जानेगा ।

सामने अभाव होने पर भी पदार्थके ज्ञानकी व्यवस्था अब शङ्काकार कह रहा है कि यदि पदार्थके अभावमें भी ज्ञानकी उत्पत्ति हो जाय याने पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न न हो तो यह बतलावो कि जहाँ पदार्थ मौजूद नहीं है उस प्रदेशमें ज्ञान नहीं बन जाता ? पदार्थ है, भीट है तभी हमने भीटका ज्ञान किया । न हों तो भी बर डाले ? यदि पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न होता नहीं और जानते हैं पदार्थको नो पदार्थ हो तो भी जानें और न पदार्थ हों तो भी जानें ? उत्तरमें कहते है कि ज्ञान होता तो है, न भी हों पदार्थ सामने तब भी जब मनका उहयोग होता है तो उसका ज्ञान हाता ही है, पर यहाँ इस रूपसे कि वह भीट है, इस तरहमें ज्ञान नहीं होता कि सामने यहाँ भीट है । पदार्थ सामने न होकर भी अन्य रूपमें ज्ञानमें आ सकता है । न हो कुछ चीज फिर भी कल्पनामें समग्रमें उमें उपयोगमें लेकर जाना जा सकता है ।

एक ही ज्ञानमें बहुविध जाननेकी योग्यता यदि यह कहो कि उही समय और भी ज्ञान हुए हैं किमी पदार्थों को जाननेके समयमें केवल एक ही अक्षया ज्ञान नहीं हुआ है वहाँ और ज्ञान हुए हैं तो हों पर प्रत्येक विषयके भदमें क्या ज्ञान में भी भेद पड जाता है ? जैसे एक साथ १० चीजोंका ज्ञान हुआ तो क्या वे १० ज्ञान है ? वह तो एक ही ज्ञान है जिस ज्ञानमें १० विषय किए गए है । बहुविधि ज्ञान होता है, वह एक ही ज्ञान है और बहुत प्रकारकी बहून चीजोंका ज्ञान वह ज्ञान कर लेना है । नो उन समयके ज्ञानमें जितने ज्ञान बने है उतने ज्ञान माने जाये, प्रकाश में भेद कर दिये जाये तो यदि एक बिजली जली और कमरेमें १० चीजें प्रकाशित हो गईं तो क्या इसका यह अर्थ हो गया कि बिजली ५० है ? फिर तो उस बिजलीमें भेद पट जायेगे । यदि यह कहो कि हाँ भेद है पर प्रत्यभिज्ञानमें करना जानी जाती है, यह वही बिजली है जो अभी दो मिनट पहले जल रही थी, अब जल रही है ऐसा प्रत्यभिज्ञान होनेसे प्रदीपमें अगर एकता मानते हो तो प्रत्यभिज्ञानके ज्ञानमें इन ममस्त

पूर्वोत्तरवर्ती ज्ञानोंमें भी एकता प्रा जायगी । ठीक यह है कि ज्ञान अपने उपदानमें अपनी उत्पत्तिके कारणभूत इन्द्रिय मनसे उत्पन्न होता है, पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न नहीं हुए ।

ज्ञानकी आत्मामें उत्पत्ति और योग्यतानुसार ज्ञानके कार्यकी व्यवस्था—शङ्काकार कहना है कि यदि पदार्थके अभावमें भी ज्ञान होने लगे तो जो अतीत वस्तु है या जो भविष्यकी वस्तु हैं या जो बहुत दूर रखी हुई चीज है उन सब के सब पुरुषोंको ज्ञान हो जाना चाहिए, क्योंकि पदार्थके अभावमें ज्ञान होने लगा । मानने नहीं है पदार्थ फिर भी ज्ञान होता है । पदार्थमें ज्ञानकी उत्पत्ति न, मानें तो मारे पदार्थोंका चाहे वह भूत भविष्यमें हो, चाहे अत्यन्त दूर स्थित हो, सबका ज्ञान होना चाहिए । इसपर समाधान करते हुए विकल्पोमें पूछा जा रहा है कि उन पदार्थों में ज्ञान हो जाय इसका तुम क्या अर्थ लगाते हो ? पदार्थमें ज्ञान उत्पन्न हो जाय यह उसका अर्थ है या उन पदार्थोंका ग्राहक बन जाय ज्ञान, यह उसका अर्थ है । यदि यह कहोगे कि पदार्थमें ज्ञान उत्पन्न हो जाय तो यह बात युक्त नहीं है । जो मानने पदार्थ है, न उन पदार्थोंमें ज्ञान उत्पन्न होता है और न भूत भविष्यके पदार्थोंमें ज्ञान उत्पन्न होता है । ज्ञान तो आत्मामें ही होता है । आत्मामें ही ज्ञानकी उत्पत्ति मानी गई है । यदि कहो कि ज्ञान अतीत अगत पदार्थका ग्राहक हो जायगा तो कहते हैं कि यह भी युक्त नहीं है क्योंकि अयोग्य होनेसे । जो ज्ञान सर्वको जाननेमें अयोग्य है वह सबको नहीं जान सकता है । यदि यह दोष दे रहे हो कि पदार्थमें ज्ञान उत्पन्न हुआ नहीं मानते हो तो ज्ञान सब पदार्थोंका ग्रहण करने वाला हो जाय यह बात तो हम पदार्थ से ज्ञान उत्पन्न होता है इस मतव्यमें भी दोष दे सकते हैं, पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न होता है तो पदार्थ तो सारे मौजूद हैं, सब ही से ज्ञान क्यों न उत्पन्न हो जाय ? किसी खास पदार्थसे ही ज्ञान क्यों बन रहा है ? योग्यता तुम्हें माननी पड़ेगी कारणमें भी । तो जब तुम योग्यताको मानते हो तो सभी जगह मान लो, फिर अर्थसे ज्ञान उत्पन्न होता है ऐसी कल्पना करनेका क्यों परिश्रम करते ? इसमें यह सिद्ध है कि ज्ञान पदार्थका कार्य नहीं है ।

ज्ञानकी उत्पत्तिमें पदार्थकी कारणताका निराकरण—साव्यवहारिक प्रत्यक्षका स्वरूप बताया गया था कि जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है और एकदेश विणद होता है उसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । इस लक्षणमें आपत्ति शङ्काकारने यह दी थी कि ज्ञान इन्द्रिय और मनसे नहीं उत्पन्न होता किन्तु पदार्थसे, आत्मासे, प्रकाशसे, सन्निकर्षसे उत्पन्न हुआ करता है । तो आत्मा और सन्निकर्षसे उत्पत्ति मानना योग्य नहीं है इस बातको पहिने बताया दिया । आत्माकी कारणताकी यह वान है कि यद्यपि ज्ञान आत्मासे उत्पन्न होता है किन्तु आत्मा तो सदाकाल है और प्रतिनियत ज्ञान यह किसी टाइम टाइममें होता है तो आत्मा तो उपादान कारण

१) व्यक्त कागज १) ज्ञानके व्यवस्था बनाने वाला नहीं है कि प्रान्ताते ज्ञान हुआ भी यह पट जान गया । प्रान्ता सामन्तर है, यह प्रकृत कागजकी कोटिमें नहीं आता यह भी आधारभूत है । जो मंत्रिकर्तव्य बहूत निगकारण कर ही चुक है । यह पदार्थ जो प्रकाश इन दोनोंके वातावरणकी बात रह गई । जो प्रमां तक यह बात सिद्ध थी कि ज्ञान पदार्थका कार्य नहीं है । जड़ पदार्थ या अन्य चैतन्य पदार्थमें भी ज्ञान प्रपन्न नहीं होता । ज्ञानवायुका सर्वोपलभ होता है इन्द्रिय, भावेन्द्रियके कारण होनेपर ज्ञान उत्पन्न होता है । यह मध्यवर्ती ज्ञानकी उत्पत्तिके माध्यमों के रूप में कार्य करती है । जो इस प्रकार यही तक ज्ञान पदार्थका कार्य नहीं है, यह बात सिद्ध थी है । जो प्रान्ता ज्ञान प्रकाशका भी कार्य नहीं है, यह सिद्ध करेगा ।

प्रधानमें ज्ञानकी उत्पादकताका निराकरण — एक सिद्धान्त यह कहता है कि ज्ञान प्रकाशका कार्य है, प्रकाश न हो तो ज्ञान नहीं हो पाता । सूर्यका प्रकाश, दीपका प्रकाश, ये प्रकाश ज्ञानके कारण हैं यह तक यह बात बनी ही गई थी कि ज्ञानका कारण इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध नहीं है । ज्ञानका कारण पदार्थ नहीं जो ज्ञानका कारण प्रान्ता भी नहीं, क्योंकि प्रान्ता तो सामान्य धारक है और ज्ञान है प्रान्तात्मकता प्रान्ताके कारण मानकरके ज्ञानकी व्यवस्था नहीं बलाई जा सकती अन्यथा ज्ञानका एक मात्र होनेका प्रमाण होता । तब ज्ञानका कारण जो है, इन्द्रिय और मन ही कारण है साध्यकारिक प्रपन्नमें । उसी प्रपन्नमें एक सिद्धान्त है कि ज्ञान प्रकाश ही कारण है । ज्ञान प्रकाशका कार्य नहीं है, क्योंकि जो ज्ञान ऐसा प्रजन गया जो ज्ञान ही प्रकाशका कार्य है कि प्रकाशकी उत्पत्ति न हो तो पदार्थका ज्ञान प्रकाश, प्रकाश जो ज्ञानमें प्रान्ता प्रान्ता प्रान्ता ज्ञानका है उनको प्रकाश प्रान्ता प्रान्ता ही है । यह यह बात पता चली कि ज्ञानका कारण प्रकाश है ।



होना भी तो ज्ञान है। क्योंकि अन्धकारका ज्ञान तो हुआ ना। यदि हम अन्धकारक, प्रतीति बिना यह ज न जाये कि अन्धेरा है तो फिर और जगत् भी जानकी बनना करना व्यर्थ है। तब अन्धकारका ज्ञान हुए बिना हम यह बता सके है ममम् मजत है कि अन्धेरा है ता ऐसे सा ज्ञान तुज भी ज्ञान हुए बिना हमे ममम् जाना चाहिए कि प्रकाश यह है। बतलाते है कि अन्धकार है और कहते है कि ज्ञान नहीं है ना यह तो अपने बचनोमे ही विरोधकी बान होगी। परत जैसे पदार्थमे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होता इसी तरह प्रकाश मे भी ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है। ज्ञानके जो अन्तर्गु बहिरङ्ग कारण है उनमे उत्पत्ति होनी है।

प्रकाशवत् अन्धकारका अस्तित्व अब शङ्काकार यह कह रहा है कि अन्धकार नामका दुनियामे कोई पदार्थ ही नहीं है, कोई विषय ही नहीं है जो कि ज्ञान के द्वारा जाना जाय। अन्धकारका व्यवहार जो लोग किया करते है उसका इतना ही मात्र अर्थ है कि ज्ञानकी अनुत्पत्ति, ज्ञान न हो इसीका नाम लोगोने अन्धकार रख दिया। जैसे रात्रिमे अन्धेरेमे लोग कहने लगते है कि यहाँ तो हमे कुछ भी नहीं दिखता। तो कुछ न जाननेका नाम ही अन्धेरा है, ऐसा शङ्काकार अपना पक्ष रख रहा है। ममाधानमे कहते मे कि यदि तुम्हागे गंसी युक्ति है तो हम यह कहेंगे कि प्रकाश दुनिया मे कोई चीज नहीं है, क्योंकि निम्न ज्ञानके निवाय और कोई प्रकाश ममम्मे ही नहीं आता। तो प्रकाश भी कोई चीज नहीं है, हम यह निश्चि कहेंगे। फिर प्रकाश है यहाँ ऐसा व्यवहार क्यों करते है लोग ? उन व्यवहारका अर्थ इतना मात्र है कि निम्न ज्ञान पैदा हो गया। इसके आगे प्रकाश कोई चीज ही नहीं है, यह बान अन्धकारका निषेध करने बालेके प्रति कही जा रही है दोषापत्ति दी जा रही है।

ज्ञानमे स्वयंयोग्यतामे निर्मलता तथा प्रकाश एव अन्धकारकी पुद्गल पर्यायरूपता अब शङ्काकार कहना है कि प्रकाश न हो तो ज्ञानमे निर्मलता ही कहाँ मे आयगी ? इस लिए प्रकाश कोई चीज है। उसपर यह उत्तर है कि बिल्ली आदिक को स्पष्ट निर्मल ज्ञान कैसे हो जाता है ? उनके सम्बन्धमे निर्मल ज्ञान कैसे प्रकट हो जाता है। प्रकाश तो नहीं है अन्धेरा है, पर उस अन्धेरेमे बिल्ली तो एकदम सही देख लेती है, और फिर हम आप लोग अन्धेरेमे उस आदिकका ज्ञान बिल्कुल स्पष्ट कर लेते है। जैसे अन्धेरेमे कोई आम खले तो उस रसका ज्ञान उसे उसी भाँतिसे होगा जैसे कि उबनेमे तो अन्धेरेमे भी अनेक ज्ञान निर्मल हुआ करते हैं, तो यह कहा कि प्रकाश न हो तो ज्ञानमे निर्मलता कैसे आयगी ? यह ठीक नहीं है। यदि कुछ कनिष्ठ पढ रहा हो तुम्हे प्रकाश न माननेमे तो यह ही बात अन्धकारकी है। अन्धकार भी ज्ञानमे आता है ये दोनों पुद्गल द्रव्यकी द्रव्य पर्यायि हैं, प्रकाश भी पुद्गल द्रव्यकी द्रव्य पर्यायि है और अन्धकार भी पुद्गल द्रव्यकी द्रव्य पर्यायि है। तो अन्धकारका ज्ञान भी होता है और द्रव्यका भी ज्ञान होता है। ये दोनों ज्ञानके विषय है पर ज्ञानके कारण

नहीं हैं । प्रकाशमें ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती ।

स्वावरणक्षयोपशमज योग्यताके सिवाय अन्य प्रकारसे निर्मलताकी असिद्धि—और भी देखिये । जो नुम्हारा कहना है कि आलोकको विषय करने वाले ज्ञानमें आलोक (प्रकाश) में निमलता आती है तो क्या उसी प्रकाश से आती है ? अन्य प्रकाशसे । प्रकाश न हो तो ज्ञानमें निर्मलता नहीं होती ऐसा कहने वालेसे पूछा जा रहा है कि ज्ञानमें जो निमलता आती है वह उसी प्रकाशसे आती है जिस प्रकारसे जाना जा रहा है या निर्मलताका ज्ञान किसी अन्य प्रकाशसे होता है या अन्य क्रिया पदार्थसे होता है ? यदि कहो कि उसी प्रकाशसे होता है तो इसमें यह वान आई कि अपने क्रयसे ही ज्ञानमें निर्मलता आ गई तब घटादिकके रूपसे भी रूपज्ञानमें निर्मलता आजावे आलोककी कल्पना करना व्यर्थ है अथवा इतरेतराश्रय दोष हो गया । प्रकाश में ज्ञान सिद्ध हो तो ज्ञानमें प्रकाशकी सिद्धि हो और ज्ञानसे प्रकाशकी सिद्धि हो तो प्रकाशमें ज्ञानकी सिद्धि हो और, ज्ञानसे प्रकाशकी सिद्धि हो तो प्रकाशसे ज्ञानकी सिद्धि और प्रकाशसे निर्मलता सिद्ध हो तो परस्पर इसमें दोष है । यदि कहो कि अन्य प्रकाश में ज्ञानमें वंशद्य हुआ तो अनवस्था हुई फिर उस प्रकाशके उनकी निर्मलता समझनेके लिए अन्य प्रकाश मानो । यदि कहो कि अन्य पदार्थसे उस ज्ञानकी निमलताका बोध हो जाता है तो ठीक है, अन्यमें वंशद्य हो गया तो प्रकाशसे तो नहीं रहा । तब ज्ञान का कारण प्रकाश तो नहीं बना ।

ज्ञानकी अपने ही अन्तर्वाह्य कारणोंसे उत्पत्ति बात तो यह है कि न तो बात यह है कि ज्ञानकी न तो उत्पत्ति पदार्थसे है और प्रकाशसे है और न अघकार से है । ये तीनोंके तीनों ज्ञानके विषय हैं । ज्ञानकी उत्पत्तिके कारण तो अन्तरङ्गमें अयोपशम और बहिरङ्गमें द्रव्येन्द्रिय हैं । तो शङ्काकारके विकल्पमें जब अन्य पदार्थमें ज्ञानमें निर्मलता जगी तो आलोकके अभावमें जब ज्ञानकी निर्मलता बन गई तो आलोकको कारण मानना व्यर्थ है । प्रत्यक्षता होनेमें, विशदता होनेमें तो ज्ञान स्वयं कारण है । ज्ञानमें स्वयं ऐसी योग्यता है कि वही ज्ञान जान भी ले और उसी ज्ञानमें निमलताका भी परिचय हो जाय । जैसे जिस प्रकाशसे हम जानते हैं उसी प्रकाशमें हमारे ज्ञानमें निर्मलता भी बननी है ऐसा शङ्काकारने मान डाला । तो ज्ञानकी निर्मलतामें ज्ञानकी योग्यता ही स्वयं कारण है, प्रकाश कारण नहीं है । कई बातोंका ज्ञान प्रकाश होनेपर भी सही नहीं होता, तो प्रकाश न ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण है और न निर्मलताका । ज्ञान ही स्वयं अपने अन्तरङ्ग बहिरङ्ग कारणोंसे बनता है और अपनी निर्मलताका परिचय करना है ।

ज्ञानकी उत्पत्ति व विगदनामें प्रकाशकी कारणताका निराकरण - प्रकाशसे ज्ञान उत्पन्न होना है और प्रकाशसे ही ज्ञानमें निर्मलता उत्पन्न होती है, ऐसा कहने वालोंसे एक विकल्प यह भी किया गया था कि उस ही प्रकाशमें ज्ञानमें निर्म-

लता जगती है जिस प्रकाशमें ज्ञानकी उत्पत्ति हुई है। तो इस मन्वन्धमें ऐसा माने पर कि उस ही प्रकाशसे ज्ञान बना और उस ही प्रकाशसे ज्ञानमें निर्मलता जमी तो इसका अर्थ यह हुआ कि उस ज्ञानका जो विषय है उस विषयमें ही ज्ञानमें निर्मलता आ गयी। तो ज्ञानके जितने जितने विषय होलें उन सबसे ज्ञानमें निर्मलता आनी चाहिए। घटके रूप आदिक भी जब जने जा रहे हो तो उन घट आदिकसे भी घट आदिकके ज्ञानमें निर्मलता आनी चाहिए। यदि यह कहो कि घट आदिक पदार्थ ता आभासुररूप हैं, रक्छत.रूप नहीं, अमकल्प नहीं, अप्रकाशरूप हैं इस कारण घट आदिकके रूपसे ज्ञानमें निर्मलता नहीं जगती, किन्तु प्रकाशसे ज्ञानमें वैशद्य प्रकट होता है तो यह कहना भी ठीक नहीं। यदि प्रकाशसे ज्ञानमें निर्मलता, स्पष्टता बने तो बहुत कठिन अवधार वाली रातमें झिल्ली आदिक जीवोको फिर विशदता न होना चाहिए, किन्तु उनके ज्ञानमें विशदता है। जो देखा, वह इस प्रकार उन्हें स्पष्ट रहता है जैसे हम आप लोगोंको दिनमें स्पष्ट रहता है। सो विशदताका कारण प्रकाश नहीं है। उसका कारण तो अपने ज्ञानका आवरण करने वाले कर्मोंका विनाश है अर्थात् ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम है।

ज्ञानकी उत्पत्ति और विशदतामें स्वावरणक्षयोपशमकी कारणतापर कुछ प्रश्नोत्तर ज्ञानकी विशदताका भी कारण ज्ञानलब्धि है, ऐसी सुन कर शङ्काकार कह रहा है कि यदि ऐसी ही बात है कि ज्ञानमें निर्मलताका कारण ज्ञानावरण कर्मका हटना है तो फिर अन्धेरेमें दिया आदिक ग्रहण करना व्यर्थ हो जायगा। टार्च से जन्की फिर जरूरत क्या रहेगी, क्योंकि ज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे ज्ञानमें निर्मलता जगती है फिर प्रकाशकी क्यों जरूरत है, प्रदीप आदिकके बिना भी ज्ञान उत्पन्न हो जाय और विशद हो जाय। नो उत्तरमें कहते हैं कि दीप आदिकका लेना अनर्थक नहीं है क्योंकि जिस प्रकार इन्द्रिय और मनसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है तो उस प्रसङ्गमें इन्द्रियने सहयोगमें, इन्द्रियके निर्दोष करनेमें इन्द्रियका सामर्थ्य बढ़ानेमें जैसे अजन आदिक लगाये जाते हैं और उन अजनोका लगाना व्यर्थ नहीं है, इसी प्रकारसे ज्ञानके द्वारा जो पदार्थ जाने गए तो उस समय पदा हटाना, अवधार दूर करना, इस आवरणके दूर करनेके द्वारसे उस पदार्थमें ग्राह्यताकी विशेषता जगती है। ज्ञान तो जाननेका ही काम करता है, पर जिस पदार्थको जाना जायगा यदि उस पदार्थपर अवधार या वस्तु आदिकका आवरण पडा है तो आवरणके हटनेसे पदार्थमें ग्राह्यता की विशेषता बन जाती है, इस कारणसे प्रदीप आदिकको लेकर चलना अनर्थक नहीं है।

वाह्य आवरणका अपनयन ग्राह्यकी ग्राह्यताविशेषकी उत्पत्तिका हेतु — पदार्थोंकी ग्राह्यताके लिए आवरणका अपनयन (हटाना) सहकारी कारण है। इतने मात्रसे कही प्रदीप आदिक ज्ञानके कारण न बन बैठेंगे, क्योंकि इस प्रकार यदि

कारण बनने लगे तो कोई चीज पदोंके पीछे रखी है तो पदा अलग हटानेमें जो पदार्थका ज्ञान होता है, तो उस ज्ञानमें पदा हटाने वालेका हाथ भी कारण मान लें। तो यह प्रकाश आदिक आवरणका हटाना, अधकारका दूर करना ये ज्ञान भी उत्पत्ति कारण नहीं हैं, किन्तु जो पदार्थ अधकारमें दबा है वस्तु आदिकसे छुवा है तो अधकारके दूर कर देनेमें उस पदार्थमें प्राह्यता विशेषकी उत्पत्ति होती है, ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हुई। तो यहाँ इस प्रसङ्गमें यह बात कही जा रही कि जैसे शङ्काकारने कहा था कि ज्ञान उत्पन्न न होना इसके अतिरिक्त और अधकार कुछ नहीं है। ज्ञान उत्पन्न न हो वम यही अधकार कहलाता है। तो जैसे ज्ञानकी न उत्पत्ति होनेके सिवाय अधकार कोई वस्तु नहीं है तो जैसे ही निर्मल ज्ञान उ पन्न होनेके सिवाय प्रकाश भी कुछ चीज नहीं है, फिर प्रकाशको ही ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण कैसे मानोगे ?

तीव्र मंद प्रकाशकी भांति तीव्र मंद अधकारकी प्रतीतिसे दोनोंका अस्तित्व अब यहाँ पर शङ्काकार फिर कह रहा है कि जब लोग इस प्रकार कहने लगे जानते हुए पाये जाते हैं कि इस क्षेत्रमें प्रकाश बहुत है और यहाँ प्रकाश मंद है, जैसे सूर्य उगनेके पौन घटा पहिले प्रकाश मंद रहता है लोग उस समय कहते हैं कि प्रकाश मंद है और जब दो चार घंटे व्यतीत हो जाने हैं तो कहते हैं कि अब तो बडा प्रकाश है, इस प्रकारसे प्रकाशको तीव्र और मंद कहते हैं। देखो यह मंद प्रकाश है, देखा यह तीव्र प्रकाश है, तो इस ज्ञानसे यह सिद्ध होता है कि इस लंके व्यवहारके अतिरिक्त प्रकाश नामकी कोई चीज है अब प्रकाशके बारेमें हम यह जानते हैं कि यह कम प्रकाश है यह अधिक प्रकाश है तो प्रकाश कुछ चीज है ना ? तो उत्तरमें कहते हैं कि अधकारके बारेमें भी यह चीज जानी जाती है कि यहाँ अधिक अधकार है यहाँ कम। तो फिर वहाँ भी अधकार वास्तविक सिद्ध हो जायगा। यदि कहो कि ज्ञान तो अप्रमाण है, अधकारकी कला करने वाला ज्ञान भी अप्रमाण हो जायगा। वहाँ कौन सा विश्वास लाया जा सकता है ?

प्रकाश होनेपर भी अवचित् अधकारकी प्रतीतिका किमीके अधकार में प्रकाश प्रतीतिके साथ समानता शङ्काकार अब यह कह रहा है कि जब हम अहमे धर्म पुनमें हैं तो धर्म यद्यपि प्रकाश है पर अधकारकी प्रतीति होती है। यह तो एत मिथ्या अधकार मायूम हुआ। तो अधकार कई वास्तविक चीज नहीं रही क्योंकि प्रकाश और अधकार एक जगह तो रहने नहीं सकते तो वह अधकार तो मिथ्या रहा। इसके समाधानमें कहा जा रहा है कि तब तो फिर गानकी चलने वाले विज्ञान आदिक ज्ञानयोगके भी इन आदिकमें जब वे पुनते हैं तो वहाँ शीघ्र आदिक का कुछ प्रकाश नहीं है फिर भी प्रकाश प्रतीत होता है तो प्रकाश भी वास्तविक चीज न रहा। यह सब पुन नहीं है कि धर्म सब जगह अधकारका अभाव होनेमें अधकारकी प्रतीति में वहाँ की वर जब अधकारका अभाव मान लीजिए। यदि ऐसी अवस्था-

स्था बना दी जाय तो पदार्थका अभाव होनेपर भी कही कही पदार्थकी प्रतीति होनी है तो यह मान लो कि पदार्थका सर्वत्र अभाव है। फिर तो सकल शून्यता हो गई अत्र तो ज्ञान भी गड़बड़े में गया।

पदार्थ और प्रकाश आदिसे ज्ञानकी अजन्यताकी मिद्धि—असे आलोक को तुम पदार्थ मानते हो, वास्तविक मानते हो, इसी प्रकार अघकार भी वास्तविक चीज है क्योंकि प्रकाशके अभाव होनेपर भी अघकारमें ज्ञानकी उत्पत्ति देखी जाती है, इस कारण प्रकाश ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण नहीं है, तो न तो ज्ञानकी उत्पत्तिको कारण प्रकाश रहा, न पदार्थ रहा न इन्द्रिय और पदार्थोंका सन्निकर्ष रहा। ये कोई बाह्य तत्त्व ज्ञानकी उत्पत्तिके कारण नहीं है। तब जो साव्यवहारिक प्रत्यक्षके लक्षण में कहा गया था कि इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न हुआ ज्ञान एकदेश निर्मल साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है यह लक्षण ठीक युक्तिसिद्ध है। यह ज्ञान अपने आवरण ज्ञानावरणके क्षयोपशम होनेपर प्राप्त हुई लब्धिसे, जेय पदार्थोंकी ओर उपयोग देनेसे, शारीरिक इन्द्रिय अनिन्द्रियके निमित्तसे उत्पन्न होता है। उस समय अघकारका आवरण हटानेमें कारणभूत प्रकाश या स्वरूप आवरण अपनयन आदि जो आवश्यक हुए हैं उनसे ज्ञानकी परिणति नहीं बनती किन्तु उन पदार्थोंमें जो ग्राह्यता हानी थी उनमें ग्राह्यत्वविशेषकी प्रादुर्भूति होती है। इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि पदार्थ और आलोक भी ज्ञानकी उत्पत्तिके कारण नहीं हैं।

पदार्थ और प्रकाश ज्ञानको उत्पन्न न माननेपर उनके प्रकाशकी असम्भवेताका प्रश्न - पदार्थ और प्रकाश ये ज्ञानके कारण नहीं होते, ऐसा सुनकर गड़काकार पूछ रहा है कि फिर तो आलोक और अर्थाका कोई प्रकाशक भी नहीं हो सकता। जब पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तो ज्ञान पदार्थको जान न सकेगा। जब प्रकाशसे ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तो ज्ञान प्रकाशको जान न सकेगा, क्योंकि अर्थजन्य न रहा ज्ञान तो अर्थको कैसे जानेगा? प्रकाशजन्य भी न रहा तो प्रकाशको भी कैसे जानेगा? इसके उत्तरमें आचार्यदेव सूत्रमें कहते हैं—

अतज्जन्यमपि तत्प्रकाशकम् ॥ २-८ ॥

पदार्थ और प्रकाशसे ज्ञानकी उत्पत्ति न होनेपर भी ज्ञानकी अर्थ-  
लोक प्रकाशकता—यद्यपि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न नहीं होता और प्रकाशमें भी उत्पन्न नहीं होता फिर भी उन दोनोंका प्रकाश करने वाला है। यह नियम नहीं है कि ज्ञान जिससे पैदा हो उसको ही प्रकाश करे। जैसे ज्ञान पैदा हुआ इन्द्रियसे, चक्षु इन्द्रियसे भी ज्ञान उत्पन्न हुआ, पर यह ज्ञान चक्षु इन्द्रियको नहीं जानता। तो ऐसा नियम भी नहीं बन सकता कि जिससे उत्पत्ति हुई हो उसे ही जाने। ज्ञानकी उत्पत्ति होनेमें और भी अनेक कारण हैं, जिन कारणोंका यह ज्ञानकर भी नहीं जानता, तो यह बात

न रही कि अर्थमें ज्ञान उत्पन्न होता तो अर्थको जानता । प्रकाशसे ज्ञान उत्पन्न होता तो प्रकाशको जानता । नहीं भी उत्पन्न है पदार्थसे ज्ञान तो भी पदार्थको जानता है । जैसे भीटको जाने इसमें शङ्काकार तो यह कह रहा कि भीटसे ज्ञान पैदा हुआ है तब जानने भीटको जाना । सिद्धान्त यह कहता है कि भीटमें न ज्ञान रखा है और न कोई कारणपनेकी बात है । भीट तो एक विषय हुआ । ज्ञानमें ज्ञेय हुआ । भीटसे ज्ञान उत्पन्न नहीं होता और फिर भी भीटको जान लेता है । इस सम्बन्धमें एक ऐसा दृष्टान्त दे रहे हैं कि जा दोनो वादियोंको सम्मत हो । दृष्टान्त जो भी दिया जाता है कहने वाला तो मानता ही है मगर जिसकी कहा जाय वह भी मान जाय, ऐसा दृष्टान्त दिया जाता है, तो वादी और प्रतिवादी दोनोंके मानने लायक दृष्टान्त कह रहे हैं ।

प्रदीपवत् ॥ २-६ ॥

अतज्जन्य होनेपर भी तत्प्रकाशकता होनेमें प्रदीपका दृष्टान्त—जैसे दीपक इन चीजों भीट आदिकसे उत्पन्न तो नहीं होता फिर भी उनका प्रकाश करता है तो यह बात न रही कि यदि उत्पन्न होता उसमें तो प्रकाश करता । जिस प्रकार दीपक पदार्थसे उत्पन्न नहीं होते, फिर भी पदार्थोंके प्रकाशक हुआ करते हैं इसी प्रकार यह ज्ञान भी इन पदार्थोंसे उत्पन्न नहीं होता और फिर भी पदार्थोंका यह ज्ञान करता है सबकी समझमें आ रहा है, कि जो घट पट आदिक चीजों टेबुल आदिक प्रकाश्य हो रहे हैं वे प्रकाश्य पदार्थ अपने प्रकाशक दीपक पदार्थको उत्पन्न नहीं करता, न यह कोई जबरदस्ती करते । इस अर्थमें रहने वाले पदार्थोंने क्या बिजली पर कुछ जबरदस्ती की कि तू जल तू चमक ? अरे वह तो अपने कारणसे जलेगी और उसके जलने पर ये पदार्थ प्रकाशित हो जायेंगे । तो प्रकाश्य प्रकाशकका सम्बन्ध तो सिखा गया मगर यह बात नहीं देखी गई कि प्रकाश्य पदार्थसे प्रकाशक प्रदीपकी उत्पत्ति हुई हो । प्रकाश्य कहते हैं जो चीज प्रकाशमें आया और प्रकाशक कहते हैं उसे जो चीजका प्रकाश करता है ।

प्रकाश्य प्रकाशक सम्बन्धसे प्रकाशक जनक माननेपर प्रकाशकको प्रकाश्य जनक माननेवा प्रसङ्ग शङ्काकार यह कह रहा कि प्रकाश्य पदार्थ न होनेपर प्रकाशकमें प्रकाशपनेका सम्बन्ध नहीं जुड़ सकता । जैसे बिजली जलाया और कहते हैं ना कि यह बिजली इन चीजों टेबुल आदिककी प्रकाशक है, तो उस बिजलीमें प्रकाशक नाम किसने धारया ? इस टेबुल चीजों आदिकमें, जो कि प्रकाशमें आये हैं । ये पदार्थ न होते तो प्रकाशमें प्रकाशकपनेकी बात नहीं आ सकती थी, इस कारणमें प्रकाश्य पदार्थ प्रकाशक जनक है ही अर्थात् पदार्थ दीपकको उत्पन्न करता है । हालांकि लोगोंको ऐसा दिखना है कि ये पदार्थ दीपकको कहा पैदा करते, बटन दबाया, बिजली जली । तो इन टेबुल कुर्सीने बिजलीको उत्पन्न नहीं किया, पर उन बिजलीमें टेबुल कुर्सीके प्रकाशनेसे प्रकाशकपना आया वह उनके कार्यमें आया । टेबुल



भी पदार्थ-होते हैं वे ठंडे होते हैं, जैसे जल । तो उसके साथ माथा-पच्ची करना व्यर्थ सीधा चिमटासे आग उठाकर उसका हाथ पकड़कर वह आगकी चिनगारी उसकी गरदीमे धर दो । वह तो कहने लगेगा अरे रे रे, जल गए । उस चिनगारीका तब तक धरे रहो जब तक वह यह न कहदे कि आग गरम होती है (हँसी) । तो जा प्रतीतिसिद्ध बात है उसमे कुत्तियाँ लगाये तो वह तो उसका अपलाप करना है । सारी दुनिया जानती है कि भीटका जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह भीटसे नहीं होना, वह ज्ञान तो आत्मामे है, यह अपने आपसे हुआ है और उस ज्ञानमे भीट जंघ बन गया है । तो पदार्थ और प्रकाशसे उत्पत्ति न होकर भी ज्ञान पदार्थ और प्रकाशका प्रकाशक होता है जैसे दीपक ।

ज्ञानको अर्थसे अजन्य माननेपर प्रतिनियत ज्ञानकी व्यवस्थामे शङ्का— एक सिद्धान्त ऐसा है जो ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थसे मानता है । जैसे भीटका ज्ञान किया तो वह ज्ञान भीटसे उत्पन्न हुआ और ऐसा माननेमे वे यह दलील देते हैं कि ज्ञान भीटको ही जान रहा है, अन्य पदार्थको नहीं जान रहा है । इसका कारण यह है कि वह ज्ञान भीटमे उत्पन्न होता है-तभी वह उस भीटको, जानता है । ता ऐसा सिद्धांतवादी यहाँ शङ्का कर रहा है कि यदि पदार्थमे ज्ञानकी उत्पत्ति नही मानते तो फिर ज्ञान समस्त पदार्थको जानने लगेगा । अभी तो यह व्यवस्था थी कि जो ज्ञान जिस पदार्थमे उत्पन्न हुआ है वह ज्ञान उस पदार्थको जानता है । यह व्यवस्था न माननेपर फिर एक ही ज्ञान समस्त पदार्थको जानने लगेगा ऐसी शंका कने वालेके प्रति आचार्य उत्तर देते हैं—

स्वावरणक्षयोपशमलक्षणयोग्यतया

हि प्रतिनिययमर्थ व्यवस्थापयति (२—१०)

स्वावरणक्षयोपशमरूप योग्यतासे प्रतिनियत अर्थज्ञानकी व्यवस्था— जो अर्थका प्रकाशक है वह अपने आपमे आवरण रहित होता है जैसे प्रदीप आदिक । प्रदीप यदि पदार्थका प्रकाश करता है तो वह प्रतिवध रहित हो तो प्रकाश करता है । ज्ञानप्रकाशका प्रतिवध क्या है ? कर्म । प्रतिनियत ज्ञानका प्रतिवध है अपने अपने आवरण । जिस पदार्थका जो ज्ञान होता है उस ज्ञानका आवरण वही कहलाता है । जैसे मतिज्ञानका आवरण कर्म मतिज्ञानावरण है ऐसे ही घटज्ञानका आवरण घटज्ञानावरण है । तो अपने आवरणके क्षयोपशमसे हुई जो योग्यता, उसने प्रतिनियत अर्थकी व्यवस्था बनती है । उससे अन्योन्याश्रय दोष भी नहीं दे सकते कि जब आवरणका क्षयोपशम मिट्ट हो तो उस पदार्थका जानना मिट्ट हो तो आवरणका क्षयोपशम सिद्ध हो । ऐसा अन्योन्याश्रय नहीं दे सकते क्योंकि योग्यता प्रतिनियत अर्थकी उपलब्धि होनेसे प्रसिद्ध ही है । ज्ञानकी जो शक्ति है वही ज्ञानकी जो शक्ति है वही ज्ञानकी प्रतिनियत व्यवस्थाका कारण होनी है । अर्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति



हुई इसलिये पदार्थको ज्ञान जाने यह ठीक नहीं है और इसका पहिले ही निषेध कर दिया है । बहुत विवतारपूर्वक यह सिद्ध किया गया कि ज्ञान न तो पदार्थसे उत्पन्न होता न प्रकाशसे ।

दीपकवत् प्रकाशसे अजन्य होकर ज्ञानप्रकाशकी वृत्ति दीपक प्रकाश करता है भीट वगैरहको तो क्या यह बात है कि भीटमें प्रकाश उत्पन्न हुआ ? प्रकाश अपने कारणसे उत्पन्न हुआ है । अब उसका ऐसा निमित्त है कि भीट आदिक पदार्थ प्रकाशमें आ जाता है, नहीं तो कोई यो कहने लगेगा कि दीपक भीट आदिकसे उत्पन्न होता है क्योंकि दीपकने भीटका प्रकाश किया । दीपकने और सारे पदार्थोंका क्यों प्रकाश नहीं किया ? यही कारण है कि वह भीटसे उत्पन्न हुआ । यो वहा भी अडगा लगा सकते । जैसे दीपक प्रकाशमें पदार्थोंसे नहीं उत्पन्न होता फिर भी प्रकाश करना है इसी प्रकार यह ज्ञान प्रकाशमें ज्ञेय पदार्थोंसे नहीं उत्पन्न होता है । अपने ही कारण कलापोसे और फिर पदार्थोंको वह जानता है । तब हम सकारणमें पूछेंगे कि क्यों जी, दिया, भीट आदिक पदार्थोंसे उत्पन्न होते नहीं तो वह पदार्थोंके भीतर पडे हुये भीटके उस तरफ पडे हुए पदार्थोंको क्यों नहीं प्रकाशित करता, जैसे कि बिना पदार्थोंके प्रकाशित करता है । दीपक सामनेकी चीजको क्यों प्रकाशित करता है, भीटके उस तरफकी चीजको क्यों नहीं प्रकाशित करता ? तो यह कहेंगे आप कि आवरण पडा है । तो यही बात ज्ञानपर है । ज्ञानपर आवरण पडा है इसलिये सब पदार्थोंको नहीं जानता । तो आवरण पडा है इसलिये सब पदार्थोंको नही जानता । तो आवरण पडे हुए पदार्थको दीपक क्यों नहीं प्रकाशित करता । तो इसके उत्तरमें कहेंगे कि दीपकमें ऐसी ही योग्यता है, तो यही बात ज्ञान में भी लगावो— ज्ञानमें इस ही प्रकारकी योग्यता है कि वह अपने आवरणके क्षयोपक्षमके अनुसार पदार्थोंको प्रकाशित करे । इससे यह व्यवस्था अपने ही कारणसे बनती है कि ज्ञान इतनेको जानता है औरको नहीं जान पा रहा । और, जब कभी ज्ञानके सारे आवरण समाप्त हो जायेंगे तो सबको जानने लगेगा । पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न होता है और फिर पदार्थ जानता है ऐसा माननेपर और भी दोष है जिसे आचार्य बताते हैं ।

कारणान्य च परिच्छेद्यत्वे करणादिना व्यभिचार ॥ २-११ ॥

कारणकी परिच्छेद्यताका अनियम — कारणको यदि परिच्छेद्य मानोगे, जय मानोगे तो इन्द्रिय आदिकके साथ भी व्यभिचार होगा । ज्ञानके जो जो कारण है वे कारण ही जब ज्ञेय बन गए जैसे कि ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थोंसे मानी है और पदार्थोंको ही वह ज्ञान जानता है तो जिससे ज्ञान उत्पन्न हो उस हीको ज्ञान जानने लगे तो चक्षु आदिक इन्द्रियमें भी ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रियको क्यों नहीं जानता ? ज्ञानका कारण इन्द्रिय भी है ज्ञानका कारण अदृष्ट भी है, ये ज्ञानके

कारण हैं तो ज्ञानके द्वारा ये क्यों नहीं जाने जाते ? शायद यह कहो कि हम यह नहीं कहते कि जो जा कारण होता है वह ज्ञेय होता ही है, किन्तु यह कहते कि कारण ही परिच्छेद्य होता है, दूसरी चीज ज्ञेय नहीं हो सकती। यदि ऐसा कहोगे तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि योगियोंका जो ज्ञान है, प्रभुका जो ज्ञान है, अथवा व्याप्तिका जो ज्ञान है, तर्क प्रमाणमे जो ज्ञप्ति बनाई जाती है उस ज्ञप्तिके ज्ञानमे भी समस्त पदार्थ ग्रहणमे आते हैं और योगियोंके ज्ञानमे भी समस्त पदार्थ ज्ञेय होते हैं। तो वह जो ज्ञान है वह कैसे उत्पन्न हुआ, बतलाओ ? तो कारणसे तो नहीं हुए तब फिर उनकी सर्वज्ञताका अभाव हो जायगा क्योंकि जो पदार्थ समय समयमे नष्ट होते हैं और समय समयमे नये नये होते हैं तो जब ज्ञान हुआ तब पदार्थ नहीं है और जब पदार्थ है तब ज्ञान नहीं है, तो पदार्थ जाननेमें कैसे आयगा ? पदार्थ तो ज्ञानके कारण ही नहीं बन सकने। यदि प्रभुके ज्ञानका भी कारण पदार्थ माना जाय तो जब पदार्थ उत्पन्न हुए उस समय तो पदार्थोंने अपने स्वरूपकी रचनामे ही अपना जीवन लगा लिया। ज्ञान होगा दूसरे समयमे। जब पदार्थ उत्पन्न हो चुके तब तो ज्ञान होगा। जब पदार्थ उत्पन्न हो चुकता ता वह तुरन्त नष्ट हो जाता, यह क्षणिकवादका सिद्धान्त है। तब फिर योगिज्ञान और व्याप्तिज्ञान ये भी कुछ कम नहीं रहे। इससे यह बात मिट्ट नहीं हो सकती कि ज्ञान जितने हंते हैं वे पदार्थसे उत्पन्न होते हैं। ज्ञान ज्ञानका स्वभाव है अपने स्वभावसे ही उत्पन्न होते। ज्ञानमे ऐसा स्वरूप पडा हुआ है कि वह समस्त पदार्थोंको जाने। किन्तु आवरण होनेके कारण ज्ञान रुका रहता है। सबको जान नहीं सकता। आवरण दूर हो तो सबका ज्ञान हो जायगा, तो ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थसे नहीं होती है।

प्रमाणविवरणमे स्वरूप उत्पत्ति आदिका विचार—यह सब प्रमाणका स्वरूप सही करनेके लिये कहा जा रहा है। प्रमाण उस ज्ञानको कहते हैं जा स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये। ज्ञानकी चर्चा चल रही है कि वह ज्ञान कैसे उत्पन्न होता ? तो क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थसे होती है। पर पदार्थोंमे ज्ञान उत्पन्न होने लगे तो ज्ञानका कोई निजगी तत्व नहीं रहा। जिसकी पदार्थसे उत्पत्ति हुई वह तो पदार्थकी चीज होगी, फिर ज्ञान कहाँ रहा ? ज्ञान स्वयं है जो अपने ही स्वरूपसे अपने आपका प्रकाशक है। किसी पदार्थ आदिकसे ज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ है। और, भी दोष है। जब आकाशमे कोई केमोका भ्रम हो जाना है या अपनी ही आँखोंके पलकके रोम कुछ ऐसे नजर आते हैं कि उसमे भ्रम हो जाता है, तो वह ज्ञान तो उसका भ्रम ज्ञान है उसके उत्पन्न करने वाला तो कोई है ही नहीं तो वह ज्ञान होगा। पदार्थोंसे तो उत्पन्न नहीं हुआ तब फिर कुछ ज्ञान ही न कर सकेगा। और, फिर देखिये ! इन्द्रिय कारणताकी नमानता होनेपर भी इन्द्रियका ग्रहण क्यों नहीं होना ? कारण ही परिच्छेद्य नहीं, पर कारण जैसे अर्थ है इन्ही तरफ इन्द्रिय भी हैं ज्ञानके कारण, उनका बोध क्यों नहीं होता ? यदि कहो कि अयोग्यता

हे इन्द्रिय आदिको जाननेकी तो यो यना ही कारण मान लो, योग्यतासे ही ज्ञानकी व्यव-या बनती है, अन्य कल्पनाएँ करना व्यर्थ है ।

कारणकी परिच्छेद्यताकी अभिद्रि होनेसे ज्ञानकी अर्थजन्यताका निराकरण यदि यह कहो कि इन्द्रियाँ उम ज्ञानको अपना आकार नहीं समपण कर सकती इसलिए ज्ञान इन्द्रियोंको नहीं जानता । उनका सिद्धान्त है कि पदार्थमें ज्ञान उत्पन्न होता है और यह पदार्थ ज्ञानको अपना आकार मोंप देना है नव ज्ञान पदार्थको जानता है । तो उन्हीने कहा है कि इन्द्रिया अना आकार ही सी। पाती इसलिए इन्द्रियोंको ज्ञान नहीं जान पाता । अपने आकारके अर्पण करनेकी बात तो होनी नहीं कोई भी पदार्थ ज्ञानका आकार नहीं मोंग करता, और फिर इसमें भी प्रवृत्त किया जा सकता है जब कारणपना दोनोंमें समान है फिर भी कारण है ज्ञान, और इन्द्रिय भी कारण है ज्ञानका, तो पदार्थ तो ज्ञान को अपना आकार सी। दे और इन्द्रियाँ ज्ञान को अपना आकार न सीं, इसमें कौनसा नियम है ? इसमें भी अगर योग्यता कहोगे तो सब जगह योग्यता मान लो । ज्ञानमें जैसी योग्यता है वह ज्ञान उस योग्यताके अनुसार पदार्थोंको जानता है और फिर जितने भी ज्ञान हैं वे सब ज्ञान समस्त अर्थोंका पदार्थोंका कथ नही हो जाने ? यदि कहो कि पदार्थोंकी ऐसी ही जुदी-जुदी शक्तियाँ हैं वे समस्त पदार्थ ज्ञानमें नहीं आ पाते, तो यही बात ज्ञेय ज्ञायकमें भी लगा लो । ज्ञेय ज्ञायककी ऐसी ही शक्तियाँ हैं कि यथापद किसी पदार्थमें कोई ज्ञान आता है कोई नहीं । इस प्रकार यह बात निराकृत हुई कि ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थसे होती है । ज्ञान अपने कारणमें होता है और पदार्थ उसमें ज्ञेय हो जाता है ।

साव्यवहारिक प्रत्यक्षके वर्णनकी पूर्वसङ्गति - प्रथम परिच्छेदमें प्रमाण का स्वरूप कहा गया था, अब इस परिच्छेदमें प्रमाणके भेद बताये जा रहे हैं । प्रमाण के मूलमें दो भेद हैं (१) प्रत्यक्ष, (२) परंक्ष । कुछ सिद्धान्त भेदोंकी इन मौलिकताओं न मानकर प्रत्यक्ष अनुमान उपमान आदि अनेक प्रकारोंमें २-३ आदि अनेक प्रकारमें भेद करते हैं, किन्तु वे प्रकार परोक्षमें अन्तर्भूत हो जाते हैं और जा वस्तुतः प्रत्यक्ष है मुख्य प्रत्यक्ष है उमका दर्शन भी वहाँ नहीं हो पाता है । प्रत्यक्षका लक्षण किया गया है कि जो विशद ज्ञान हो वह प्रत्यक्ष है । इस लक्षणसे दार्शनिक क्षेत्रमें साव्यवहारिक प्रत्यक्षकी प्रत्यक्षता सिद्ध होती है जिसमें कि अन्य दार्शनिकोंसे वादका एक मन्त्र घटनेवाला है । साव्यवहारिक प्रत्यक्ष वास्तवमें प्रत्यक्ष न बन जाय इस बचाव के लिए प्रमाणमें अनेक सिद्धांतोंके सिद्धांतका विरोध मिटाया है । यह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है । इस संबन्धमें कुछ सिद्धान्त-वादियोंने कहा कि ज्ञान पदार्थ और प्रकाशमें उत्पन्न होता है उसका रथा निराकरण किया है । हम लोगोंके ज्ञान अपने आवरण कमके क्षयोपशमसे उत्पन्न होते हैं और इसी योग्यतासे यह व्यवस्था भी बनती है कि अमुक ज्ञान अमुक पदार्थको जाननेवाला

है। इस प्रकार प्रत्यक्षके भेदोमे साव्यवहारिक प्रत्यक्षका वर्णन हुआ। अब मुख्य प्रत्यक्षके सम्बन्धमे वर्णन चलेगा।

## परीक्षासुखसूत्र-प्रवचन

[ दशम भाग ]

[ प्रवक्ता — अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी

'सहजानन्द' जी महाराज ]

प्रमाणके भेदोमे मुख्य प्रत्यक्षके वर्णनका उपक्रम—समस्त 'पदार्थोमे ज्ञानतत्त्व ही सारभूत है, ज्ञानके द्वारा ही समस्त व्यवस्था है और सजी लोकमे तो ज्ञानकी ही महिमा चलती है। ज्ञान ही प्रमाण होता है, अमुक बात सही है अथवा नहीं, यह निर्णय ज्ञानसे ही किया जाता है। तो ज्ञान होनेपर कि समस्त व्यवस्था, सत्य पथपर चलना, कुपथसे हटना आदि अपना सारा भविष्य निर्भर है, वह ज्ञान किस प्रकारका स्वरूप रखता है इस सम्बन्धमे वर्णन चल रहा है। जो अपना और पर पदार्थोका निश्चय करे उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। ज्ञानमे यह खासियत है कि वह अपने स्वरूपका भी निश्चय रखता है और पदार्थका भी निश्चय रखता है। ज्ञान दो प्रकारका कहा गया है—एक प्रत्यक्ष, दूसरा परोक्ष। प्रत्यक्षका यद्यपि मिद्धान्तमे यह लक्षण है कि जो इन्द्रिय मनकी सहायताके विना केवल आत्मशक्तिसे उत्पन्न हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। इस मिद्धान्तका भी विरोध न करके दार्शनिक शैलीसे प्रत्यक्षका लक्षण कहा गया है—जो स्पष्ट ज्ञान हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं और इस लक्षणके अनुसार दो प्रकारके प्रत्यक्ष हुए एक तो एकदेग स्पष्ट ज्ञान होना—उसे कहते हैं साव्यवहारिक प्रत्यक्ष। और दूसरा सर्वप्रकारसे विशद हो, स्पष्ट ज्ञान हो उसे कहते हैं मुख्य प्रत्यक्ष। साव्यवहारिक प्रत्यक्षके विषयमे वर्णन हो चुका था, अब मुख्य प्रत्यक्ष के सम्बन्धमे उसका स्वरूप और उसकी उत्पत्तिका कारण बताते हुए सूत्र कहते हैं।

सामग्रीविशेषविश्लेषिताखिलावरणमतीन्द्रियमशेषतो मुख्यम् ॥ २-१० ॥

मुख्य प्रत्यक्षका निर्देशन—मुख्य प्रत्यक्ष वह होता है जो सर्व प्रकारसे स्पष्ट हो। मुख्य प्रत्यक्षमे अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये तीन ज्ञान आये। तीनों ज्ञान अपने विषयमे स्पष्ट हैं। जितनी स्पष्टता हम आप लोगोको इन्द्रियोसे

जानने पर विदित होती है, आँखोंसे देखा तो किन्ना साफ मानूम होता है कि यह भीट है यह अमुक रङ्ग है जो कुछ भी नजर आता है वह कितना साफ प्रतीत होता है, तो इससे भी साफ स्पष्ट अवगम अवविज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञानमें होता है। यह मुख्य प्रत्यक्ष अतीन्द्रिय है, किसी इन्द्रियसे उत्पन्न नहीं होता। जो इन्द्रियसे उत्पन्न नहीं होता है उस साध्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं। इस मुख्य प्रत्यक्षमें समस्त आवरणोंका विश्लेषण हो गया है। जितने आवरणोंका रक्षा हुआ ज्ञान है वह उतने आवरणोंका वियोग होनेपर प्रकट होना है। चाहे क्षयरूपसे ज्ञानावरणका वियोग होता हो या क्षयोपक्षम रूपसे। अवविज्ञानमें मन पर्ययज्ञानमें ज्ञानावरणका क्षयोपक्षम है, सो क्षयोपक्षमरूप वियोग है और केवल ज्ञानमें समस्त ज्ञानावरणोंका क्षय है। यह विद्वेष कैसे होता है, यह हटाव किस विधिसे होता है? वह किसी सामग्री विशेषसे होता है। वह सामग्री विशेष क्या है?

ज्ञानावरणविश्लेषका कारण—अन्तरङ्गमें कारण है ता रत्नमय, सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान सम्यक्चारित्र्य जिसके प्रतापसे इन आवरणोंका वियोग होता है और बहिरङ्ग कारण योग्य द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव ये सब उसके बहिरङ्ग कारण हैं। उस सामग्री विशेषमें जब आवरणका विघटन होता है, तब अवधिज्ञानमन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये तीन प्रकट होते हैं। अपने आपके इस ज्ञानस्वभावका विचार करें। ज्ञानमें जाननेका स्वभाव पडा है। इन जाननेके स्वभावमें कोई सीमा नहीं पडी है कि इतनी दूरी तककी ही बात जाने। ज्ञानमें सामने गैर सामनेका कोई प्रतिबन्ध नहीं है। किन्तु सत् हो। हो दुनियामें कुछ, ज्ञानमें आयगा। तो ज्ञानका स्वभाव है जो भी सत् हो। चाहे वह किसी भी पर्याय परिणत हो, पहिले था जिस पर्यायमें, आगे होगा, वे समस्त उस ज्ञानमें प्रतिविम्बित हो जाते हैं तब प्रश्न यह होना स्वाभाविक है कि ज्ञानमें स्वभाव पडा है जाननेका और जाननेमें कोई सीमा अथवा प्रतिबन्ध नहीं होता, तब फिर हम लोगोंका ज्ञान आज कितना सीमित है, कितना नियंत्रित है। जो सामनेकी चीज हो उसको जाने पोछेकी चीज न जान सकें। देखो किसी इन्द्रियका निमित्त पाकर जाना। हम अपने आप अपनी शक्तिसे केवल इन्द्रियकी अपेक्षा न रखकर नहीं जान सकते। हम अमुक इन्द्रियसे अमुक विषय ही जान सकेंगे। यह नहीं है, कि आँखोंसे रसका ज्ञान करलें। रसनासे देखनेका काम करले व नासिकासे सुननेका काम कर सकें। ऐसी बात तो नहीं है। तो कितना नियंत्रण है, कितनी सीमा है। यह सब कैसे हो गया? उसके उत्तरमें आ ही गया होगा सबके मनमें कि है कोई आवरण जिसके निमित्तसे यह ज्ञान इतना नियंत्रित हो गया है। वह आवरण क्या है इसने सम्बन्धमें इसी स्थलमें विचार चलेगा।

मुख्य प्रत्यक्षकी निरावरणताका हेतु—इस समय यह बात बताई जा रही है कि जो अतीन्द्रिय ज्ञान है, स्पष्ट ज्ञान है वह आवरण रहित है, इमीको मुख्य



मुख्य प्रत्यक्षका विषय—यह मुख्य प्रत्यक्ष तीन प्रकारका है अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान व केवलज्ञान । अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान अपने विषयका स्पष्ट ज्ञान करते हैं, इसलिये ये आवरणरहित हैं । अवधिज्ञान जानता है रूपी पदार्थों को । हम पहिले भवमे क्या थे अमुक जगह क्या हुआ, इन<sup>1</sup>स्वी पदार्थोंका ज्ञान अवधिज्ञान कर लेता है । दूसरेके मनमे रहते हुए विचारोका ज्ञान मन पर्यय करते हैं और लोकमे जितने भी पदार्थ हैं, जिस पर्याय परिणत थे, जिस पर्याय परिणत होंगे, उन समस्तका ज्ञान केवलज्ञानमे होता है । एक रागद्वेष न होनेके कारण केवलज्ञान ६ ज्ञानमें एक विशिष्ट अन्तर आ जाता है । केवलज्ञान किस प्रकारमे पदार्थोंको जानता है ? चूँकि हम आप लोगोंके किसी न किसी प्रकारका रागका सद्भाव है, ता ज्ञानके साथ भ्रत विकल्प उठ पडते हैं, शब्दरचना हो बैठती है, अन्तर्जल्प जल उठता है, किन्तु केवलज्ञान विकल्पोसे अतीत है, अन्तर्जल्पसे रहित है । एक विशुद्ध रूपसे ज्ञाता है । तो उसका वह ज्ञान कैसा है ? हम लोग अपने ज्ञानसे तुलना करके किसी प्रकार जानना चाहें तो वह अशक्य है । तो यह मुख्य प्रत्यक्ष अपने कारणसे प्रकट होता है, उसके कारण अन्तरङ्गमें रत्नभय और वहिरङ्गमे योग्य द्रव्य क्षेत्र आदिक हैं ।

मुख्य प्रत्यक्षकी अतीन्द्रियताकी सिद्धि— यह मुख्य प्रत्यक्ष निरावरण है, अतीन्द्रिय है । इन्द्रियसे जो बोध होता है वह यद्यपि एकदेश स्पष्ट लगता है, किन्तु वह वस्तुतः स्पष्ट नहीं है । ये केवलज्ञान, अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान इन्द्रियसे रहित हैं, अतीन्द्रिय है । ये कैसे जानें ? उसको अनुमानसे सिद्ध कर लीजिए कि यह ज्ञान अतीन्द्रिय है, क्योंकि इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता है । यह ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता क्योंकि समस्त कलङ्कोसे दूर है । जहाँ कुछ कलङ्क हो, जहाँ कुछ कमजोरी हो, जहाँ कोई आवरण हो वहाँ ही तो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा होगी । जैसे एक मकान बना है, कमरेमें कई खिडकियाँ हैं, उसके भीतर रहने वाला पुरुष अगर यह देखना चाहे कि देखें तो सही कि बाहर क्या हो रहा है नगरमें क्या हो रहा है ? तो उसे उन खिडकियोकी अपेक्षा रखनी होगी और क्यों जी । यदि वे खिडकियाँ ही न हो, दीवाल ही न हो, सारे आवरण दूर हो तो क्या उसे उन खिडकियोकी अपेक्षा करनी होती है ? फिर अपेक्षा करनेकी कोई जरूरत नहीं है, इसी प्रकार जब हम आपमें इतने कर्मोंके आवरण लगे हैं तब ऐसी स्थितिमे तो यह एक कलङ्क लगा हुआ है । कतङ्क है राग द्वेष । यह भी एक शिक्षा लीजिए कि रागद्वेषके कलङ्क अपनेमे न रहे तो प्रथम तो इतना जाननेकी उत्सुकता भी न होगी कि हम अमुकको जानें, अमुकको मानें ऐसी स्थितिमे यह आत्मा शान्त होगा और यह ज्ञान अपने आत्माके विशुद्ध स्वरूपको जानेगा जिसमे किसीकी अपेक्षा नहीं है ।

इन्द्रियज ज्ञान व इन्द्रियज सुखमे परापेक्षता—अब बाहरी चीज जानना है तो प्रकाश चाहिए, आँखें कमजोर हैं तो चश्मा चाहिए, अथवा उस चीजके सबधमे

हम पहिलेसे कोई अभ्यास नहीं किए हुए हैं तो कोई निर्देशक चाहिए जो बताये कि यह अमुक अमुक है। बाहरी पदार्थोंके जाननेमें हमें कितनी अपेक्षा करनी पड़ती है, किन्तु जब कलङ्क दूर हुआ, मोह रागद्वेष ये दूर हुए तो अपने आपमें जो अन्तस्वरूपका अत्रगम होता है, उस अत्रगममें किसी अपेक्षाकी जरूरत नहीं होती। बाहर में मुक्त शान्तिकी प्राप्तिके लिए तो अनेक प्रकारकी अपेक्षायें रखनी पड़ती हैं और वह सुख भी कोई वास्तविक सुख नहीं है। सुख शान्ति तो वास्तवमें अपने विशुद्ध ज्ञानकी वर्तनामें है। केवलज्ञान ज्ञानरूप बतता रहे इसमें शान्ति है। इस शान्तिके पानेके लिए जब हम अपने आपमें उद्यम करने चलें तो क्या इसमें किसीकी अपेक्षा करनी पड़ेगी ? अरे जहाँ ही अपनी शुद्ध दृष्टि बनी, अपने आपमें निरखा, स्वाधीनतासे सुगम ही अपने आपका स्पष्ट बोध हा जाता है।

इन्द्रियज्ञान और स्वसंवेदन—यद्यपि पर्यायका हम आपमें अतीन्द्रिय ज्ञान नहीं है लेकिन स्वसंवेदनकी पद्धतिसे इस इन्द्रिय मनकी अपेक्षासे परे स्वरूपका अनुभव अब भी कर सकते हैं, जिसे हम स्वानुभव कहते हैं, शुद्ध स्वरूपका अनुभव। शुद्ध स्वरूपका अनुभव क्या इन्द्रियसे उत्पन्न होगा ? यह बात तो बहुत ही जल्दी विदित हो जाती है। और सब लाग बतला सकते हैं कि आत्माके उस विशुद्ध स्वरूपका अनुभव इन्द्रिय द्वारा ही होता। क्योंकि स्पर्शनइन्द्रिय छूनेका ज्ञान करती है। आत्मा छुना नहीं जाता रसना इन्द्रिय स्वादका ग्रहण करती है। आत्मामें खट्टा मीठा आदिक कोई रस नहीं है। घ्राणसे कोई चीज जानी जायगी तो गन्ध जानी जायगी पर आत्मामें न सुगंध है न दुर्गन्ध चक्षु इन्द्रियसे काला पीला आदिक रूप ही पहिचाना जायगा, किन्तु आत्मामें कोई रंग नहीं है। कानोसे शब्द ही सुने जायेंगे, किन्तु आत्मामें कोई शब्द भरे है क्या ? तो इन्द्रियके द्वारा विशुद्ध आत्मतत्त्वका अनुभव नहीं होना। अब रही एक मनकी बात तो यह मन इन कामोंमें बहुत सहयोगी है, लेकिन जिस समय अनुभूतिका समय होता है उस समयमें इन्द्रिय और मनका जो एक निजी बल है उसका प्रयोग वहाँ नहीं रहना है। तो ऐसी स्वसंवेदन स्थितिमें हम उस अतीन्द्रिय ज्ञानकी जातिका कुछ परिचय पा सकते हैं।

विवेकियोंके इन्द्रियज्ञानमें आकर्ष्यताका अभाव—भैया ! इन्द्रिय ज्ञान में हम अपना आकर्षण न बनायें। इससे हमें कोई सिद्धि न मिलेगी। इन्द्रियज्ञानमें ५ प्रकारके विषय जाने जाते हैं उन विषयोंका परिज्ञान करके हम अपने आत्मामें कौन सा प्रतिशय पैदा कर लेंगे ? कुछ सिनेमा आदिक देख लिया अथवा रागरागवीके शब्द कानोसे सुन लिये या कुछ भी इन्द्रियजन्म सुख प्राप्त कर लिया तो उससे इस जीवका क्या पूरा पड़ता है ? इन विषयभोगोंसे इन्द्रिय विषयोंमें जान जानकर कितना समय बिताया, पर आज भी देखो तो खाली हाथ हैं। यद्यपि अल्प क्षणको धनका तो कुछ सग्रह भी हो जाता है पर इन भोग विषयोंमें पढ़नेसे कौनसी चीजका सग्रह



हो जाता है सो तो बतायो ? बल्कि उसमे तो जीवकी बगबादी ही होती है। इन भोगोंमे पकड़कर तो यह जीव दुःखी ही होना रहता है। तो ये इन्द्रियजन्य सुख कोई आरुप्यणकी चीजनहीं हैं तब क्या करना ? जो हो मा हो, पर एन॥ मा ग्याल रगना कि हम यह प्रयत्न करें। कि इन उच्छ्रिय विषयोंको चित्तमे अवध रग्य न करें। इन पदार्थोंको हिनरूप न मानें। ये पदार्थ मेरे चित्तमे मत ठहरे। मेरी चित्त भूमि नाक स्पष्ट निर्भर रहे। हमपर इन असाह्य प्रवृत्त पदार्थोंका भार मत अये। ऐसी रूपने अपने अपने एक उच्छ्रियता जानी चाहिए।

भोद्वन अन्तमत्र ज्ञानमे मुक्तताकी कल्पना करने आश्चर्यकी बात है कि जो ज्ञान अत्यन्त फट्टा है वह तो मुग्म माननी पई है और जो बात अत्यन्त मुग्म है वह बहुत कठिना प्रतीत हो रही है। ऐसा कमाना जिनना कठिन है। वे पर द्रव्य है, उदयानुक्त र आ रह हैं एव तरहका योग बन गया है, पर अपनी बर्तमान कर्तव्यते जो कि एक एव भावना है ज। अतः परिणामरूप ही है उस भावमे हम क्या समझ कर सकने हैं ? दुनियामे एक नामवगे पद करना। लोगोंमे अपना रयापन करना आदिक कितना कठिन है। लोग किमीके आधीन हैं क्या ? जो लोग कि नि गाते हैं वे अपने आपसे कोई तृणा जगो है, अथवा किमी बातसे आभार माना है या कुछ भी वेदना जगो है उसके प्रतिहार वे रयापन किया करते हैं, पर उनमे रयापन करवाना कितना कठिन है। परिवार बनाना, लोगोंकी व्यवस्था बनाना सब लोग आजाकरी रहे मेरे अनुकूल चले। ये भारी बातें बडी कठिन हैं, वे तो लोगों का बडी सुग्म लग रही है। विकल्प उठे, जूते पहिने, लो काम करने आ गए, सारे काम बडे मुग्म लग रहे हैं। हो रहा है वह उदयवश लेकिन यह प्रवृत्ति अज्ञानीकी उन बच्चोंकी भाति है जो बच्चे ५० मन वाक्त्रमे लदी हुई गाडी जिसे यद्यपि बेल खोच रहे हैं, पर वे बच्चे पीछेमे गाडीको ढकेलकर यह अनुभव करते हैं कि मैंने गाडी ठोसी। अरे कहीं बेल खडे हो जायें तो फिर उस गाडीका ढकेलना उन बच्चों के बसकी जान है क्या ? यो ही इस ससारकी चलती हुई गाडीमे अपने विकल्पोंका हाथ लगाकर ये निश्चयादृष्टि बच्चे यह अहंकार करते हैं कि मैं ही सारी गाडी चला रहा हूँ। गाडी गाडी चलते चलते आ जाय कुय ग, पापका उदय आ जाय फिर देखो क्या हालत होती है फिर करले कुछ। अनरु घटनाये ता दृष्टा तमे मिलती हैं तो उन बाहरी चीजांको हम जीव लोकने कितना सुग्म मान रहा है, और जो आत्म-ज्ञान सुग्म चीज है वह कठिन लग रहा है।

अन्तस्तत्त्वके अवगमकी सुग्मताका कारण—आत्मा ज्ञानमय है। कोई प्रदेण ऐसा नहीं है जहाँ ज्ञानमयता न हो। अथवा कुछ प्रदेशोमे ज्ञान ज्यादा है और कुछ प्रदेशोमे ज्ञान कम है ऐसा भी नहीं है। वह एक अखण्ड पदार्थ है। जो एक परिणामन है वह पूरा पूरेमे परिणामन है। ज्ञानमय मैं हूँ, ज्ञान ही ज्ञान जिसका स्वरूप

है और उस ज्ञानस्वरूपमें ही ज्ञानका उपयोग प्रकट होना है। वह ज्ञानका उपयोग ज्ञानस्वरूपको न जान सके यह तो एक अघटित सी बात हो गई। कितनी सुगम बात है। कितनी दूर जाना है इस ज्ञानको। ज्ञानस्वरूपकी बात समझनेके लिए कितनी दूर जाना है? जैसे बाहरमे बाहरकी बात जाननेके लिए कितनी दूर जाना पडता है? कुछ तो दूर जाना ही पडता है। कुछ तो अपेक्षा करनी पडती है, किन्तु हम ज्ञानको ज्ञानके स्वरूपको जाननेके लिए कितनी दूर जाना है? अरे दूर कहा जाना है, कही जाना नहीं है। स्वय ही तो स्वय है। स्वयमे एक परख बनाना है। तो यह ज्ञानकी बात सुगम है और इस तत्त्वके निर्णयके लिए जितना वर्णन है, प्रतिगदा है, वह सब भी कठिन नहीं है, सुगम है। लेकिन जिस प्रकार व्यापारमे व्यवहारमे बड़े हिसाबके लगानेमे बड़ी समस्याके हल करनेमे जैसी बुद्धिका उपयोग करते हैं उस प्रकारकी लगनसे यदि तत्त्वज्ञानके मन्बन्धमे बुद्धिका प्रयोग करें, रुचि बनायें तो यह चीज बाहरी चीजोंके ज्ञानसे भी अधिक सुगमतया प्राप्ति की जा सकती है।

मोहमे अन्तस्तत्त्वके अवगमकी सुगमता न होनेका कारण—सुगम स्वाधीन क्यों नहीं हो रहा, उसका एक ही कारण है—विषयोसे व्याकुल चित्त है। इन्द्रिय और मनके विषयमे चित्त ऐसा जमा हुआ है कि उसको सुन भी नहीं है और चित्त किसी जगह खिच रहा है, जिसका नहीं खिचता वे उसको पकड़ लेते हैं और जिनका मन बाहर है तो वे उसको नहीं पकड़ सकते हैं। तो रुचि उत्पन्न करिये अपने स्वरूपको परखनेकी। हम और लगन लगायें क्योंकि बाहरमे उलझकर भी हाथ कुछ न लगेगा। हाथ लगनेकी बात तो दूर रहो, खोकर ही जाना होगा। हमसे बाह्यमे अपनी रुचि हटाकर इस ओर रुचि बनाये कि ज्ञानकी बात जानें, ज्ञान क्या चीज है और उस ज्ञानको किम किस प्रकारसे सिद्ध किया जा रहा है। उसमे लगते हुए बुद्धिका प्रयोग करे, धैर्य रखे। कोई बात दो चार दिन समझमे नहीं आती है तो कुछ दिन तक सुननेसे समझमे आयगा। धैर्य रखकर इस ज्ञानमे रुचि करें तो एक परम प्राप्ति का लाभ मिलेगा जिसमे हम बहुत शुद्ध तरीकेमे तृप्त हो जायेंगे।

निष्कलङ्क निरावरण अतीन्द्रिय विशद ज्ञानकी सिद्धि—जो पुष्प ममस्त कण्डूमे रहित होना है उनका ही ज्ञान अनेक विशद हुआ करता है तथा जो पुष्प ज्ञान होना है वह इन्द्रिय एवं मनकी अपेक्षा नहीं रखना। जो अतीन्द्रियस्वभावी ज्ञान होगा वह ही विशद हुआ करता है और इन्द्रिय मनकी अपेक्षा नहीं रखता। हम लोगोंका प्रथम इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखकर होता है। हम इन इन्द्रियकी मदद से तो यह ज्ञान होता है। इसमे निश्चि है कि न तो हमारा ज्ञान कण्डूमे रहित है और न अतीन्द्रिय है। जब अपने आपके ज्ञानस्वरूपपर दृष्टि देकर तर्क कि स्वभाव कैसा है? अपने आप नहज, हमरेके मन्बन्ध बिना ज्ञानकी परिणति क्या बन सकती है? उसका अदावा करके वर्तमान परिणतिको निरस्त तो दिदिन होगा कि हममे

बहुतसे रागद्वेषके कलङ्क बसे हुए हैं। जिस पुरुषमें रागद्वेषका कलङ्क नहीं होता है उसका ज्ञान अपने आप ही पूर्ण विकसित हो जाता है। तो जो ज्ञान अतीन्द्रिय है और अपने विषयमें सर्व प्रकारसे स्पष्ट है वह ज्ञान प्रत्यक्ष हुआ करता है। इन सब जानोमें देख लो— जो ज्ञान पूरे रूपमें स्पष्ट न होगा, जो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखता होगा वह मुख्य ज्ञान नहीं कहला सकता।

रागादिक कलङ्कके कारण ज्ञानके विशद विकासका अभाव—इन ज्ञानके भेदोंमेंसे जो मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञान है उसका लक्षण कहा जा रहा है कि अपनी सामग्री विशेषके कारण अर्थात् सम्यग्ज्ञान सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्रकी विशेषता के कारण जब ज्ञानावरण कर्मका वियोग हो जाता है तब इन्द्रिय मनकी अपेक्षा न रखकर स्वयं ही उत्पन्न होने वाला ज्ञान हुआ करता है, वह ही मुख्य प्रत्यक्ष कहलाता है हम आप सबके जो वर्तमानके ज्ञान हैं ये पराधीन हैं, अस्पष्ट ज्ञान हैं। इस पराधीनता का, इस अस्पष्टताका कारण यह है कि हम परमें रागद्वेषका लगाव बहुत रखते हैं जिससे उपयोग अपने स्वल्पमें विचलित रहता है। अरे क्या हम ज्ञानकी स्वच्छता नहीं पा सकते हैं। हम प्रभुकी उपासनामें क्यों लगते हैं? यही ध्यान देकर कि प्रभु का ध्यान धीरे है, गम्भीर है निर्मल है, परिपूर्ण है, इस ही ज्ञानके साथ सहज विद्वद्विमानन्द रहा करता है और ज्ञान कलङ्कसे रागद्वेषसे मुक्त है उस ज्ञानके साथ इस आनन्दकी भाँकी नहीं हो सकती है। अतएव हे प्रभो! आप आदर्श हो, योगी जनो द्वारा उपासना किए जाने योग्य हो।

ज्ञानके आवरणके सञ्ज्ञावके विषयमें शङ्का—अब यहाँपर शङ्काकार कहता है कि जो मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञान बता रहे हो कि आवरणके नष्ट होनेसे हुआ करता है तो पहिले आवरण ही तो सिद्ध कर लो। इस जीवपर आवरण है कुछ पहिले इसकी सिद्धि करो। तब यह कहो कि ज्ञानका आवरण करने वाले कर्मका जब क्षय होता है तब केवलज्ञान प्रकट होता है। आवरण तो सिद्ध है ही नहीं। देखिये। शङ्काकार यहाँ यह सिद्ध कर रहा है कि आत्मापर कोई आवरण नहीं है। जब आवरण नहीं है तो आवरणका क्षय क्षयोपशम भी क्या रहा? जब क्षय क्षयोपशम नहीं रहा तो आत्मामें मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञान क्या रहा? आवरण क्या चीज है? क्या शरीर का नाम आवरण है या रागादिक या कोई देशकाल ऐसा हो जो आवरणसा मासूम होता हो? किसका नाम आवरण है? यहाँ तीन विकल्प किए। शरीरको आवरण कह नहीं सकते और रागादिकको भी नहीं कह सकते क्योंकि शरीर व रागादिक होने पर भी पदार्थोंका ज्ञान होता रहता है। जैन शासनमें माने गये सकल परमात्मा यद्यपि उनके रागादिक नहीं माने गए तब भी शरीर तो है। शरीर ज्ञानका आवरण नहीं है। और यहाँ भी अनेक योगीश्वरोंको और ज्ञानियोंको सभी जीवोंको देखते हैं ता रागादिक हैं तब भी ज्ञान चल रहा है, इससे शरीर और रागादिक तो आवरण

हो नहीं सकते ।

शङ्काकारके प्रति आवरणसिद्धिका अन्य अभिप्राय द्वारा विफल प्रयास—इस शङ्काकारके प्रति कोई दूसरी शङ्का रख रहा है कि यह आवरण न सही किन्तु दूरदेश होना, अतीत काल होना, सूक्ष्म स्वभाव होना ये ही आवरण हैं । जैसे मेरू पर्वतपर आवरण लगा है हम आपको उसका ज्ञान नहीं हो रहा । तो किस चीजका आवरण है ? दूर देश है । दूर देशमें चीज रहना यह आवरण है । और, राम रावण आदिक हुए, उनका हमें ज्ञान नहीं हो रहा तो उसपर कोई चीजका आवरण है ? उसपर दूर कालका आवरण है । परमाणु आदिकका भी हमें ज्ञान नहीं हो रहा उसपर क्या आवरण है ? सूक्ष्म स्वभाव है उनका, तो उनपर सूक्ष्म स्वभावका आवरण है । भूमिका मूल आधार व जल आदिक नजर नहीं आ रहे हैं, बाह्यका आवरण है ? उस भूमिका आवरण है । आवरण तो प्रसिद्ध हैं, उनका क्या खण्डन कर रहे हो ? इसपर शङ्काकार उत्तर दे रहा है कि यह तुम्हारी बात असार है । आवरण तो वह कहलाता है जिसको दूर किया जा सके । मेरू पर्वत इतनी दूर है तो मेरू पर्वतका आवरण कोई हटाकर तो बतावे ।

कल एक बालिकाने एक प्रश्न किया था जब हसने कहा कि १ फलांग तक भी मन्दिर है तो-रोज मन्दिर जाया करो, हा तो उसने कर लिया, पर उसने एक प्रश्न किया कि महाराज ! अगर मन्दिर दूर हो तब क्या करें ? तो हमें कह आया कि उसका आसान तरीका यह है कि मन्दिर उठाकर घर लाया जाय, इससे आसान तरीका और नहीं हो सकता है । [हँसी] तो मेरू पर्वत दूर देशमें है यह आवरण बताया गया तो यह आवरण नहीं है । आवरण वह कहलाता है जिसको हटाया जा सके । राम रावण आदिकको हुए बहुत समय व्यतीत हो गया तो बहुत समयका व्यतीत हो जाना यह आवरण नहीं माना जा सकता क्योंकि उसे फिर थोड़ा कम कर दें, आजका बना लें । ऐसा यह आवरण हटाया तो नहीं जा सकता अतएव आवरण नहीं है । जो अतिशय ऋद्धि वाले भी योगी हों वे भी देशकाल आदिकका अभाव करनेमें समर्थ नहीं हैं । इसमें सिद्ध है कि ज्ञानपर कोई आवरण नहीं है । वह तो ज्ञान का स्वभाव है कि कम जाने अधिक जाने, पर कोई उसपर आवरण जला हो, फिर उसका क्षय किया जाय, फिर केवल ज्ञान उत्पन्न हो ऐसी चीज नहीं समझमें आती । आवरण नामकी कोई चीज नहीं है यो शङ्काकारने ज्ञानके आवरणका निषेध किया ।

आवरणकी असिद्धिकी शङ्काका समाधान - आवरण नहीं है, इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि भाई हम इन तीन चीजोंका आवरण नहीं मानते जो तीन विकल्प उठाकर हमारे आवरणका निषेध किया । शरीर, रागादिक, देशकाल आदिक ये तीन ज्ञानके आवरण नहीं हैं । तो फिर क्या आवरण है ज्ञानका ? इन सबमें विविक्त कर्म नामका आवरण है । इस जीवपर कर्मोंका सम्पर्क है, बन्धन है, वह

आवरण है। जिस आवरणके निमित्तसे यह आत्मा ज्ञान नहीं कर पाता। वह आवरण हो तो ज्ञान स्पष्ट निराला भसीम जान सकता है। वे कर्म हैं इसमें प्रमाण क्या? तो कर्मकी सिद्धिमें एक अनुमान बताया जा रहा है। जो लोकमें हीन हीन काम हैं—गर्भस्थान, शरीर भोग विषय आदिकके, उनमें हम स्वच्छ ज्ञान स्वभाव वाले आत्मा को जो अधिक रति हो रही है वह आत्मासे अतिरिक्त किसी अन्य कारणपूर्वक है क्योंकि विशिष्ट रति होनेसे आत्मा तो स्वपरको जान लेवे ऐसा एक समान स्वभाव वाला है ऐसा इसमें ज्ञानस्वभाव है कि जिन स्वभावके कारण यह समस्त लोकालोक को, समस्त स्वपर प्रमेयको एक साथ स्पष्ट जान सकना है। ऐसा ज्ञानस्वभावी होकर भी इस आत्माको जो जन्ममें, विषयमें, शरीरमें रुचि हो रही है तो यह रुचि आत्माके सिवाय अन्य कोई लगा हुआ है साथमें तब हो रही है। केवल आत्मा होता तो खुद ही स्वयं अपनेमें कोई विरुद्ध कार्योंको उत्पन्न न करेगा।

आवरण अर्थात् अन्य सम्पर्ककी सिद्धिमें उदाहरण—जैसे किसी पुरुषमें किसी कर्मनीय कुल-कामिनीकी अधिक रति है तो कह सकेंगे उसे कि यह छोटे कार्यों में अधिक अभिरुचि रखती है सो किसी तन्त्र श्रोतृषि मोह कर्म आदि जनित है। इस ससारी प्राणीमें ऐसा मोहका उदय है जो बड़ा विचित्र नजर आता है। यह मोह निन्दनीय है। ऐसा मोह आत्मामें जब कोई अन्य चीज साथ लगी हुई है तब हो रहा है केवल आत्मतत्त्व ही होता तो इतना मोहका उदय न होता। जैसे कोई शराबका उपयोग करले और उन्मत्त हो जाय तो अपने ही घरमें रहते हुए जैसे वेहोशी होजाती है तो अपने ही घरमें रहते हुए उस पुरुषको वेहोशी हुई, क्योंकि उसने शराबका उपयोग किया, किसी विरुद्ध दूसरी चीजका सम्बन्ध किया। तो इसी प्रकार यहाँ भी जो नाना मोह होते हैं, छोटे रागद्वेष चलते हैं ये कर्म पूर्वक हैं। ये कर्म हैं आवरण। नाम उसका चाहे कुछ भी रख लो, पर यह तो मानना ही पड़ेगा कि आत्माके साथ कोई दूसरी चीज लगी हुई है जिससे यह आत्मा विषम विचित्र नाना परिणतियोंमें चल रहा है। पापकी गतिर्या और स्थितिया बहुत बहुत विषम हुआ करती है। कितने ही लोग पशु-पक्षियोंकी रात-दिन हिंसा ही किया करते हैं, उनको इसमें ही शोक है और इस हीसे वे अपनी आजीविका और रक्षा मानते हैं। किसी किसीके झूठ बोलनेकी ऐसी आदत पड़ी है कि उन्हें बिना झूठ बोले चैन ही नहीं पडता है। इसी प्रकार चोरी व कुशील आदिक छोटे कामोंमें बहुतसे लोग लगा करते हैं उनका उसमें अपमान हो जाय तो भी अपमान नहीं गिनते। इस प्रकारके छोटे कामोंमें जो यह आत्मा लग रहा है तो क्या अपने स्वभावसे लग रहा है? नहीं। इस आत्माके साथ किसी दूसरी चीजका सम्बन्ध है, बन्धन है, जिससे यह आत्मा इन छोटे कार्योंमें लग रहा है, यह विपरीत चीज क्या है? वह है कर्म।

कर्म नामका मर्म—देखो भैया। इस आवरणका नाम कर्म ही क्यों रखा

गया । वैसे बहुतसे नाम लोकमे प्रसिद्ध हैं कोई तकदीर कहते कोई भाग्य कहते, पर जैन शासनमे इस आवरणका नाम कर्म रखा गया है । इस कर्म शब्दमे एक मर्म विदिन होता है—कर्मका अर्थ है क्रियते इति कर्म' जो किया जाय उसे कर्म कहते हैं । अब आत्माके द्वारा किया क्या जाता है ? आत्माका कर्म क्या है ? जो आत्माके द्वारा किया जाय उसको कर्म कहते हैं । आत्माके द्वारा आत्माका भाव किया जा सकता है । मोह रागद्वेष विषय कपाय ये सारे भाव अशुद्ध दशामे किए जा सकते हैं । तो कर्म नाम तो इनका है । जो रागद्वेष आदिक परिणतिया बनती हैं वे ही आत्माके द्वारा की गई हैं । उनका नाम कर्म है । ऐसे कर्मका निमित्त पाकर जिस अन्य विपरीत वस्तुका बन्धन होता है उसका भी नाम कर्म रखा गया है । तो इन पौद्गलिक कर्मों का आत्माके साथ निमित्तनिमित्तिक सम्बन्ध है यह कर्म शब्दसे ही सूचित है । इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि आत्मा\* साथ कर्मका बन्धन है । और उस कर्मके आवरण का क्षय होनेपर सिधिल होनेपर यह प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है ।

कर्मके आवरणत्वकी सिद्धि-- अब इतनी बात सुनकर शकाकार यह कह रहा है कि आपके इस कथनसे तो यह बात सिद्ध हुई कि कर्म कुछ है पर यह तो सिद्ध नहीं हो सका कि इस कर्मका ज्ञानपर आवरण भी हुआ करता है । तो कर्ममे आवरणकी सिद्धिका समाधान बतलावो तो समाधान देते हैं कि देखो जो ज्ञान अपने विषय मे न लग रहा हो तो उसे आवरण कहा जायगा । जैसे जिसके कामला रोग हो गया है उसको अपने नेत्रसे एक चन्द्रमाका ज्ञान नहीं होता । नेत्रका काम है— एक चन्द्र है तो उसको ही जान ले, मगर कामला रोग वालेको तो अनेक चन्द्र दिखते हैं । तो जिस नेत्रका काम था कि जैसा है तैसा जाने । और न जान सके तो समझना चाहिए कि उस नेत्र पर कोई आवरण है । वह है कामला रोगका आवरण ऐसे ही ज्ञानका विषय है समस्त लोकालोकको जानना । जब यह ज्ञान समस्त लोकालोकको नहीं जान पा रहा तो सिद्ध है कि हमपर कोई आवरण है । और, वह आवरण है कर्मका ।

व्यवहारी जीवमे तीन पदार्थोंका मेल— स समय जो हम आप लोग हैं, और भी ससारी जीव हैं जो कुछ भी दिखता है, जिसे देखकर हम जीव कहते हैं, यह पिण्ड तीन चीजोंका समूह है जीव, कर्म और शरीर । इनमे जीव तो अमूर्त है । है, ज्ञानानन्द स्वभावी है । इसके साथ कर्म लगा है जो सूक्ष्म है । कर्म इतना सूक्ष्म कि जीव जब भव छोड़कर अन्य भवमे जाता है तो शरीर तो यही रह जाता है, पर अपने कर्मोंको साथ लेकर चलता है परलोकमे । जन्म चाहे जहाँ हो, चाहे कितने ही पहाड, भीट नगर आदिक रास्तेमे कुछ भी पडते हो पर जीव उन सबसे पार होता हुआ चला जाता है । उसके साथ ये कर्म भी पार होकर चले जाते हैं । किसी से भिड़ते नहीं हैं, इनका प्रतिघात नहीं होता । कर्म इतने सूक्ष्म हैं । तो जीव है और

इसके साथ कर्म लगा है और यह शरीर तो सामने दिखता ही है। जीव अमूर्त है वह नहीं दिखता, कर्म सूक्ष्म हैं वे नहीं दिखते। शरीर देखनेमें आता है। लेकिन यह शरीर ऐसा बन कैसे गया। कोई वैज्ञानिक भला ऐसे शरीरको बनाकर तो दिखाये जैसे कि हम आप पद्म पक्षी आदिक हैं, जानते हैं, हरकत करते हैं, जैसी हम बात करते हैं उस तरहकी क्रिया करने वाला कोई शरीरको बना तो दे। शरीर बनानेकी बात तो दूर रहो, शरीरघारीके जैसे ये मलमूत्र आदिक निकलते हैं इम प्रकारकी ही चीज बनाकर दिया दे नहीं बना सकते। तो यह शरीर इस तरह कैसे बन गया? इसमें जीव और कर्म का सम्बन्ध है और उस निमित्तने यह शरीर इस प्रकारके रूपको अंगीकार कर गया। तो इसके साथ ये तीन बातें लगी हुई हैं—जीव कर्म, और शरीर।

अकेले जीवमें व्यावहारिकताका अभाव—कोई मजाकिया पुछप किमीसे कहे कि भाई आपका हमारे यहा कल निमंत्रण है और देखिये हमारी स्थिति खराब है, आप अकेले ही आना ज्यादा लोगोके लिए हमारे पास गु जाइस नहीं है और आप स्वयं आ जाना, ११ बजे का समय है, आप अपने आप बरोक टोक आ जाना। वह मित्र दूसरे दिन पहुंच गया अपनी मित्रता निभाने। तो वह कहता है—वाह नी वाह, हमने तो कहा था कि आप अकेले आना। ... अरे अकेला ही तो आया है। ... अरे कहा अकेले आये हो? इतना बड़ा शरीर साथमें लादकर लाये हो, इतने कर्म लादकर लाये हो, हमने तो आपको अकेला ही बुलाया था। अरे तो वह अनेसा कैसे आये, यदि अकेला होता तो इसके निमंत्रण देनेकी जरूरत ही न थी। वह तो प्रभु था, अनन्त आनन्दमय था।

कर्मकी अतिसूक्ष्मता व शरीरसे अनन्त गुणे परमाणुवोकी स्कन्धता—यह जो वर्तमान पिण्ड स्थित है यह जीव कर्म और शरीर इन तीनोंका समूह है। इसमें जीव तो एक है और शरीर परमाणु अनन्त हैं। और उनसे भी अनन्त गुणे, परमाणु हैं कर्मके। देखिये—शरीर तो स्थूल है। बदनदार है, बड़ा जोर लग रहा है—इसे उठाये, फेंके धरे। इतना बड़ा पिण्ड होकर भी इस शरीरके परमाणुवोंसे कर्मके परमाणु अनन्त गुणे हैं। समझ लीजिये—आपके माथ जिन कर्मोंका बन्धन लगा हुआ है उन कर्मोंमें कितने परमाणु हैं, वे शरीरसे भी अनन्तगुणे परमाणु हैं, लेकिन हैं वे इतने सूक्ष्म कि एक भव छोड़नेके बाद जिस भवमें भी यह जीव जाये वहाँ यह अनन्तानन्त कर्म परमाणुवोंका पिण्ड भी बच्चादिकको कुछ भी ठोकर न पहुँचाकर, आघात न पहुँचाकर वहाँसे भी निकल जाता है। तो इतने कर्मोंका इस जीवपर बंधन है और वे कर्म आवरण हैं। आवरण तो यों सिद्ध होता है कि जब हम अपने ज्ञानमें कुशल नहीं हो पाते, हम सबको नहीं जान पाते तो सिद्ध होता है कि कुछ आवरण हम पर लगा हुआ है।

ज्ञानकी अशेषविषयताके शङ्कावमें शङ्का—इतनी बात सुनकर शङ्काकार करता है कि चलो कर्म मानले, पर पहिले यह तो बतावो कि क्या ज्ञानमे इतनी सामर्थ्य है कि वह समस्त पदार्थोंको जान सकता है। ज्ञानमे जब समस्त पदार्थोंको जाननेकी कला ही नहीं है तो इतना कष्ट क्यों करते हो कि इससे साथ कर्म लगा, आवरण लगा। उसका विनाश होगा तो स्पष्ट मूर्ख प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होगा। इतनी बड़ बड़कर बातें मिद्ध करनेका श्रम क्यों करते हो। पहिले यह सिद्ध करे कि ज्ञान समस्त पदार्थोंका विषय किया करता है, सर्वका जाननहार है ज्ञान। इस प्रदोषज्ञता का हेतु कैसे सिद्ध करोगे ? यदि यह कहोगे कि आवरणके विघटनेपर समस्त पदार्थोंको जान जानता है, इससे ज्ञानकी सर्वज्ञता सिद्ध होती है तो शङ्काकार कष्ट रहा है कि इसमे प्रत्योन्याश्रय दोष है। पहिले जब यह सिद्ध कर लिया जाय कि ज्ञान सबका जाननहार है तब तो यह सिद्ध होगा कि आवरण दूर होनेपर वह सबको जानता है। और जब पहिले यह सिद्ध हो ले कि आवरण दूर होनेपर ज्ञानका पूर्ण प्रकाश हाता है तब यह सिद्ध होगा कि ज्ञान समस्त विषयोंको जानता है। इससे तो यह बात सिद्ध नहीं हाती कि ज्ञान समस्त लोकालोकका जाननहार है। ऐसी शङ्का होने पर आचार्यदेव उच्चार देमे कि ज्ञान किस प्रकार समस्त पदार्थोंको जानता है।

ज्ञानकी अशेषविषयताके सम्बन्धमे शङ्काका समाधान—शङ्काकार ने जो यह शङ्का रखी है कि ज्ञान समस्त पदार्थोंका जानने वाला कैसे है, ज्ञान समस्त पदार्थोंको नहीं जान सकता ? उसके समाधानमे आचार्यदेव कहते हैं कि जिस शङ्काकारने यह शङ्का रखी है वह ज्ञानकी अशेषविषयता न माने पर अनुमान प्रमाणको भी सिद्ध नहीं करता। अनुमान प्रमाण बनानेके लिये व्याप्तिका ज्ञान करना पडता है। जैसे इस पर्वतमे अग्नि है धुवा होनेसे। यह तो हुआ अनुमान। अनुमान सिद्ध तब हो सके जब यह ज्ञान सही बन जायगा कि जहा जहा धुवा होता है वहा वहा अग्नि हाँती है। इस प्रकारकी व्याप्तिका ज्ञान पहिले उसका बनेगा तब वह अनुमान बना सकेगा। जो जो अनुमान प्रमाणको चाहता है ऐसे शङ्काकारने भी समस्त आवरणोंकी विकलता से पहिले समस्त प्राणिमात्रका अशेष विषयक व्याप्तिज्ञान मानना ही पडा। अनुमान से तो इस पर्वतमे अग्नि है, धुवा होनेसे यो एक जगह उसकी दृष्टि बगली। व्यष्टि ज्ञानमे तो जहा जहा धुवा है वहा वहा अग्नि है। इस तरह सब जगत्मे धुवा और अग्निका उसे ज्ञान करना पडा। लेकिन यह व्याप्तिका ज्ञान अस्पष्ट ज्ञान है। वहा अस्पष्ट ज्ञान इस पर्वतमे स्पष्ट बन जाता है। जाकर देखा—तो यह अग्नि है, यह धुवा है। तो इससे यह सिद्ध है कि जो जिस अपने विषयमे अस्पष्ट ज्ञान है वह नियम मे आवरणसहित है। जैसे जब कभी कुछ छाया हो या बडी तेज हवासे घूल उठी हो तो उस तेज घूलसे दूरके वृक्ष अस्पष्ट दिखते हैं और कुहरामे भी दूरके वृक्ष अस्पष्ट दिखते हैं—तो क्या है वहा आवरण है कुहराका या घूलका। जब वह आवरण दूर हो जाता है तो वृक्षोका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है। अनुमान ज्ञान और व्याप्तिज्ञानमे



भी यही बात है ।

ज्ञानकी अशेष विषमताकी सिद्धिमें एक सैद्धान्तिक उदाहरण — व्यभिज्ञान तो अस्पष्ट है उसने जैसे यह बोध किया कि जितने भी सत् हैं वे सब अनेकान्तात्मक हैं तो व्याप्तिमें और अनुमानसे जो जाना गया वह अशेषविषयक अस्पष्ट ज्ञान है, पर हुआ तो है ज्ञान । हम आप सबको 'अदाजा तो है कि जगतमें जितने पदार्थ हाते हैं वे सब अनेकान्तात्मक होते हैं । तो हमारा यह अस्पष्ट ज्ञान है, हम सारे पदार्थोंको स्पष्ट नहीं जान रहे, सबकी उनकी अनेकान्तात्मकताको प्रभुकी तरह हम स्पष्ट नहीं जान सकते लेकिन अस्पष्ट ही सही जो ज्ञान अपने विषयमें अस्पष्ट है वह किसी जगह स्पष्ट भी होता है । तो प्रभुमें वह स्पष्ट है । अथवा मिथ्या दृष्टि जीवोंमें इन समस्त अनेकान्तात्मकोंके प्रति विपरीत ज्ञान लगा हुआ है । पदार्थ हैं अनन्तधर्मात्मक और एकान्तवादी मानते हैं कि पदार्थ अमुक धर्म त्त ही है तो वह ज्ञान आवरण है क्योंकि मिथ्याज्ञान होनेसे । जैसे कोई पुरुष घटूरा आदिक रसोका पान करले तो मिट्टीका भी टुकड़ा हो तो उसे सोनेके टुकड़ेकी तरह मालूम होता है । उसमें उसे सर्वत्र पीला नजर आता है, तो उसका वह ज्ञान आवरण सहित है । इससे यह बात सिद्ध है कि आवरण पौद्गलिक कर्म हैं ।

मुख्य प्रत्यक्षसे सम्बन्धित चार बातोंपर प्रकाश — इस प्रकरणके मूलमें चार बातें सिद्ध की जा रही हैं । मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, वह सम्पूर्ण रूपसे स्पष्ट होता है । मुख्य प्रत्यक्षमें तीन ज्ञान आते हैं अविज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवल ज्ञान । फिर भी मुख्यतासे यहाँ केवलज्ञानपर दृष्टि देना है । मुख्य प्रत्यक्षज्ञान सम्पूर्ण रूपसे स्पष्ट होता है और वह अतीन्द्रिय होता है । इन्द्रिय मनकी अपेक्षा न रखकर अपने विषयमें प्रवृत्त होता है । तीसरी बात है— वह निरावरण होता है । उस ज्ञान का जो आवरण था, वह समस्त आवरण हट चुका । चौथी बात यह बतायी गई है कि आवरणका हटना सामग्री विशेषके द्वारा होता है । वह सामग्री विशेष है अन्तरङ्ग में तो सम्यग्ज्ञान आदिक भाव और बहिरङ्गमें योग्य द्रव्य क्षेत्र आदिक । इस प्रकार इस प्रकरणमें चार बातोंको युक्तियोंसे सिद्ध किया जा रहा है । आगममें लिखा है सो मान लें हमकी कोई प्रतिष्ठा नहीं है न्यायविषयमें, क्योंकि आगमवादी अपने लिए मान लें दूसरोंको तो मना नहीं सकते । तो इन चार बातोंकी सिद्धि करते हुएमें इस प्रकरणमें यह सिद्ध किया गया है कि ज्ञानका आवरण करने वाला कर्म है, और वह पौद्गलिक है ।

अविद्याके ही आवरणत्वका एक प्रश्न कर्मोंकी पौद्गलिकता सिद्ध करने की बातका जब कोई उत्तर न मिला, इसका निराकरण नहीं किया जा सकता तो शब्दाकार यह कहता है कि पौद्गलिक कर्म आवरण नहीं है, आवरण तो आत्मापर अवश्य है किन्तु अविद्याका आवरण है । पौद्गलिक कर्मोंका आवरण नहीं है आत्मा

पर, क्योंकि पौद्गलिक कर्म है मूर्तिक, और मूर्तिक पदार्थोंसे अमूर्त ज्ञान आदिकका आवरण सम्भव है नहीं। यदि मूर्तिकके द्वारा अमूर्तिकका आवरण होने लगे तो ज्ञानके आवरण करने वाले शरीर आदिक है इसको मान लीजिए। फिर पौद्गलिक कर्मोंके सोचनेकी जरूरत क्या है? जो सोचा जा रहा है वह दिखता नहीं है फिर भी उसके सिद्ध करनेका प्रयास किया जाता है। अरे शरीर तो स्पष्ट दिखता है और मूर्तिक से नुम अमूर्त पदार्थका आवरण करने वाला मानते। तो शरीरको ही आवरण मान लो अगर मूर्तको ही आवरण माना है तो। अन्यथा हमारी अर्थापत्तिसे ता मूर्तिक पदार्थ अमूर्तिक ज्ञान आदिकका आवरण नहीं कर सकते हैं इसलिए पौद्गलिक कर्मों का आत्मापर आवरण नहीं है, किन्तु अविद्या ही एक आवरण है। इस प्रकार ब्रह्मा द्वेषवादने अथवा ज्ञानाद्वैतवादीने यह शङ्का उपस्थित की। ऐसी शङ्का होना उनका स्वाभाविक है क्योंकि जब एक ब्रह्म हो तत्त्व है, अन्य कुछ है ही नहीं तो ब्रह्मसे विपरीत मान ही कैसे लिया जायगा? अविद्या एक अमरूप मान ली जायगी और आवरण समझा जायगा। यही आपत्ति ज्ञानाद्वैतवादीको होती है। तो इन दोनों सिद्धांतोंने यह शङ्का रखी कि ज्ञानपर आवरण केवल अविद्या ही है, पौद्गलिक कर्म नहीं है।

अविद्या ही ज्ञानका आवरण है इस शङ्काका समाधान—आत्मापर अविद्या ही आवरण है इस शंकाका उत्तर आचार्यदेव देते हैं। यह कथन युक्त नहीं होता। मूर्तिकसे अमूर्तिकके आवरणके हम बिल्कुल साफ तौरसे अनेक दृष्टान्त प्राप्त करते हैं जैसे मदिरा पीने वाले लोग पीते तो हैं मदिरा जो कि मूर्तिक है लेकिन उस मूर्तिक पदार्थका सम्बन्ध होनेसे उनका ज्ञान वेहोश हो जाता है तो मूर्तिक मदिराके द्वारा अमूर्तिक ज्ञानका आवरण हुआ ना। और अमूर्तिक ज्ञानका आवरण मूर्तिकको ही मानना पडेगा। यदि अमूर्तिक ज्ञानका आवरण अमूर्तिक चीजको मान लो तो आकाश भी आत्माके ज्ञानके लिए आवरण बन जाय। अतः अमूर्तका अमूर्तपर आवरण हो नहीं सकता। कोई अमूर्तसे विपरीत ही चीज हो तिसका आवरण है। यदि यह कहो कि आत्मा अमूर्त है, रूप, रस, गंध, स्पर्शसे रहित है और आकाश भी अमूर्त है। उसमे भी रूप—आदिक नहीं हैं, तो तब कि वह आत्मासे अविरोध है, विपरीत नहीं है इस जातिकी अपेक्षासे याने ज्ञान भी अमूर्तिक है और आकाश भी अमूर्तिक है ता अविरोध होनेके कारण, एक जातिक होनेके कारण आकाशसे ज्ञानका आवरण नहीं बनता? तो कहते हैं कि यही बात तो हमें इष्ट है। अमूर्तिक आत्मा है तो उसका आवरण उसके विरोध कोई मूर्तिक पदार्थ ही बनेगा।

अमूर्तिकका मूर्तिकसे ही आवरणकी किसी पद्धतिसे संभवता—अब शङ्काकार यहाँ यह कहता है कि देखो! प्रवाहरूपसे यह ज्ञानादिक जो चल रहा है उसका जो निरोध है वह अविद्याके उदयसे ही तो है। ज्ञान प्रवाहरूपसे चला जा सकता था और जितना भी चल रहा है उसका अज्ञानके उदयसे निरोध है। अज्ञान है

अविद्या है तो ज्ञानका विक्रम नहीं हो पाता । इस कारण अविद्या ही ज्ञानका आवरण है । पौद्गलिक कर्म नहीं हैं । तो कहते हैं कि इस तरह यह भी कहा जा सकता है कि प्रवाहरूपसे चल सक्ने वाले ज्ञानमें पौद्गलिक कर्मोंका उदय होनेसे निरोध हुआ है । इसलिए ज्ञानका विरोधक आवरण करने वाला कर्म ही हो सकता है । अविद्या ही आवरण है, ऐसा कहने वाले शङ्काकारके प्रति आचार्यदेव यह सिद्ध कर रहे हैं कि नहीं पौद्गलिक कर्म ही वास्तवमें इनके आधार हैं । यद्यपि निश्चय दृष्टिमें आत्माका ही कोई परिणाम आत्माके किसी परिणामका विरोधक है और साधक है अज्ञानका उदय हुआ, अम आया तो ज्ञान न रहा तो निश्चय दृष्टिमें तो ज्ञानका आवरण अविद्या है लेकिन ज्ञानका कारण यह अविद्या हो कैसे गयी ? और, ऐसा आवरण इस जीवमें निरन्तर क्यों न बना रहेगा, अथवा ऐसा ही यह आवरण होना आत्माका स्वरूप क्यों न हो चूकेगा ? इस प्रश्नका समाधान तब तक नहीं हो सकता है जब तक अद्वैतिक आत्मासे विशुद्ध भूतिक किसी कर्मका आवरण न ताना जाय । इसीको सिद्ध करते हैं कि अत्ममें जो विपरीत ज्ञान होता है वह ज्ञान पुद्गल विशेषके सम्बन्धके कारण होता है क्योंकि आत्माके स्वरूपके विपरीत यह विकास है । जैसे मदिरा श्रादिकके पान करनेमें जिसके देहोशी हुई है तो उसकी यह बेहोशी किसी अन्य पदार्थके कारण से हुई है, इसी प्रकार आत्मामें जो रागद्वेषादिक होते हैं, जो ज्ञानका निरोध होता है विपरीत ज्ञान होता है वे सब पौद्गलिक कर्मके निबन्धनक हैं, उसके निमित्त हैं, इस प्रकार ज्ञानपर आवरण छाया है पौद्गलिक कर्मोंका यह बात सिद्ध होती है ।

अज्ञानपरम्परामें भी पौद्गलिक कर्मोंकी आवरणताकी सिद्धि—यहाँ शङ्काकार एक युक्ति तलाश कर कह रहा है कि मिथ्याज्ञानोकी परम्परा जब चल रही है तो अन्य जो मिथ्याज्ञान उत्पन्न हुए हैं वे तो मिथ्या ज्ञानपूर्वक हैं ना, उन मिथ्या ज्ञानोका कारण तो मिथ्याज्ञान हुआ ना, तो यह बात गलत रही कि मिथ्याज्ञान, पौद्गलिक कर्मोंके कारण होता है । उत्तरमें कहते हैं कि जैसे कोई श्रादमी शराब पीता है और मानो उसका नशा आधा घटा तक रहता है उमने फिर १५—२० मिनट बाद शराब पी लिया फिर और नशा बढ़ गया, फिर और शराब १५ २० मिनट बादमें पी लिया फिर और नशा बढ़ गया तो उन नशोकी परम्परा जो बढ़ी तो क्या उसमें यह कहा जायगा कि अब यह नशा पहिलेके नशाके कारण हुआ है ? यद्यपि आध २ घण्टे तक ही नशा चल सकता था लेकिन २ घण्टे तक चलता रहा पर उत्तरोत्तर जितने नशा बन रहे हैं वे पूव नशाके कारण नहीं बन रहे हैं, किन्तु बीच बीचकी मदिरा पी रहा है उस मदिराके कारण वे नशा बन रहे हैं । इसी प्रकार कहीं मिथ्याज्ञान लगातार चलता रहता है तो उसके लगातार मिथ्याज्ञानके कारण भूत कर्मोंका उदय भी चल रहा है । ऐसा नहीं है कि उसना मिथ्य ज्ञान पूर्व मिथ्याज्ञानके कारण हो रहा है । वहाँ कर्मोदयके कारण नहीं है । जितनी भी आत्माकी विपरीत दशाये है वे सब पौद्गलिक कर्मोंके उदयके कारण हैं ।

स्वभावविरुद्ध कार्योंकी विरुद्ध कारणसे ही संभवता— हम आप सब किसी सजुचित दायरमें अपनी जानकारी करें आनन्द भोगे, प्रीति करे आदिक जो हमारे परिणामन चलते है वे सब परिणामन स्वभाव नहीं है, पर थोडा ना ही जाने यह उसका स्वभाव नहीं है । हम किसी एक जीवपर राग करे यह हमारा स्वभाव नहीं है, या अनेकपर करे, स्वभावके विरुद्ध जितने भी कार्य हो रहे है जितना भी हमारा यह विपैला वातावरण चल रहा है निश्चय दृष्टिसे तो हमारी पम्परा पूर्वके भावोंके कारण चल रही है, लेकिन विना किसी अन्य पदार्थके सम्बन्ध हुए यह पम्परा ही नहीं बन सकती, तो मानना होगा कि जीवके साथ ज्ञानावरण कर्म लंगा है, उस ज्ञानावरण कर्मका जब क्षय होता है तो आत्मा मे वह अक्षेप पदार्थोंको जानने वाला मुख्य प्रत्यक्ष प्रकट होता है । तो इस प्रकार ये चारो बातें यथार्थ हैं कि यदि रत्नत्रय आदिक भावोंके कारण प्र वरणका वियोग होता है और जब यह ज्ञान निरावरण होता है और यह ज्ञान इन्द्रिय मनकी अपेक्षासे उत्पन्न नहीं होता है, स्वय ही अपने आत्मासे प्रकट होता है और तीन लं.क तीन कालवर्ती जितने भी सत् हैं उन समस्त सत्तोंका जनानहार होता है ।

अन्त्यके ज्ञान प्रमाणके स्वरूपका आधार— इस ग्रन्थमे प्रमाणकी सिद्धि की गई है, सारा व्याख्यान प्रथम सूत्रपर आधारित है । ज्ञानका लक्षण बताया है कि जो खुदका और परपदार्थोंका निश्चय कराये उस ज्ञानका नाम प्रमाण है । यहाँ खुद का नाम आत्मा नहीं है किन्तु ज्ञान वय अपने उस ज्ञानको जानता है कि यह सही है और उस ज्ञानमे जो बाहरी पदार्थ जाने एए हैं उन्हें भी समझता है कि यह पदार्थ यही है । जो भी मनुष्य किसी पदार्थका सही निर्णय मानता है— जैसे कि यह चौकी ही है, यह बिल्कुल ठीक ज्ञान हो रहा है एसी जो चौकीके ज्ञानकी ठीकताई कबूल करे उसने अपने अन्तरङ्गमे यह भी कबूल कर लिया है कि चौकी ए जो यह ज्ञान हो रहा है यह ज्ञान बिल्कुल सही है । ज्ञानके स्वरूपका सहीपन जाने विना पदार्थ भी सही है यह नहीं समझा जा सकता । इस कारण ज्ञानमे यह कला है, उसका यह स्वरूप है कि वह अपने को और पदार्थोंको जाने । इस लक्षणपर बहुत सी शब्दाएँ उठीं, उनके उत्तर हुए अब यहाँ उस ज्ञानके भेद चल रहे हैं ।

ज्ञानके भेद — ज्ञान दो प्रकारका होता है प्रत्यक्ष और परोक्ष । दार्शनिक दृष्टिसे भेद किए जा रहे हैं । प्रत्यक्षके दो भेद हैं— एक साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और दूसरा मुख्य प्रत्यक्ष । हम इन्द्रियके द्वारा जो कुछ जानते है सही, तुरन्त, वे सब साव्यवहारिक प्रत्यक्ष हैं । जिसे सिद्धान्तमे उत्पत्ति आदिककी अपेक्षा देखकर परोक्ष कहा गया है और जो वस्तुत तो परोक्ष है पर एकदेश निर्णय है वह ज्ञान कारणसे प्रत्यक्ष माना गया है । दूसरा, है मुख्य प्रत्यक्षमे अवधिज्ञान, मन.पर्ययज्ञान और केवलज्ञान आये । तो उस मुख्य प्रत्यक्षकी यहा चर्चा की जा रही है, वे कैसे उत्पन्न होते है, उन

का कौया स्वरूप है। इस प्रयत्नमें यह भी जानियेगा कि आत्मामें ये ५ ज्ञान हुए—  
मतिज्ञान श्रुतज्ञान, श्रवणज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान। जिसमें मतिज्ञानका  
भेद मति जो एकदेश विशद हो रहा है जिसे मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता आदिक  
इनमेंसे केवल मतिना हिस्सा कहते हैं वह नाव्यवहारिक प्रत्यक्ष है। यद्यपि मतिज्ञान  
में सब कहलाते हैं मति, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और स्वार्थानुमान, लेकिन इनमें जो  
मति है अर्थात् इन्द्रियके द्वारा जो साक्षात् तुरन्त जाना गया है वह एकदेश विशद है  
इस कारण उसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं।

विकासका भूतार्थ पद्धतिसे अवगम करनेका प्रभाव—आत्मामें ये ५  
ज्ञान पर्यायों जिस ज्ञानकी हो रही हैं, जिस ज्ञान स्वभावसे उत्पन्न होती हैं उस ज्ञान  
स्वभावपर दृष्टि दे तो वह ज्ञानस्वभाव एकरूप है, जो मेरा स्वरूप है वही है और जो  
इस ज्ञानस्वभावकी ये परिणतियाँ ५ रूपोंमें हुई हैं। हम किसी भी पदार्थको पर्यायको  
निरखनेकी यदि ऐसी पद्धति बना लेते हैं कि देखो! यह पर्याय है ना, यह पर्याय इस  
आधारसे प्रकट हुई है, हमें कहते हैं भूतार्थपद्धति। प्रभू 'ार्थपद्धतिमें निमित्तनिमित्तिक  
सम्बन्धका निर्णय है और भूतार्थपद्धतिमें उन ही द्रव्यमें उसकी वह पर्याय उत्पन्न हुई  
है, तो ये पाचों ज्ञान जिस ज्ञानस्वभावमें उत्पन्न हुए हैं वही हम यह निरखें कि लोयह  
ज्ञानपर्याय इस ज्ञानस्वभावसे प्रकट हुई है, तो यह पद्धति हमारी एक भूतार्थकी  
पद्धति होगी और इसमें विकल्प शान्न होंगे और एक आधारभूत ध्रुव तत्त्व हमारी  
दृष्टिमें रहेगा। इसका प्रभाव मोक्षमार्गके अनुकूल बनता है, इसी कारण कुतत्त्वको  
और सुतत्त्वको आश्रयवच भावोंको सम्बर निर्जरा मोक्ष भावोंको एक भूतार्थपद्धतिसे  
निरखनेके लिए उपदेश किया गया है। निर्णय तो होगा समस्त नयोंसे, भूतार्थसे  
किस तरह है, भूतार्थसे किस तरह है, परम्परका क्या सम्बन्ध है, ये सब निर्णय चलेंगे  
लेकिन साधनाके प्रसङ्गमें हमें उन सब पर्यायोंको इन पद्धतिसे निरखना होगा कि लो  
यह परिणति है और यह परिणति इस उपादानमें हुई है। इस ध्रुव पदार्थसे हुई है,  
यह उसका आधार है और इसमें ही उस समयका यह उद्य प्रकारका विकास है। इस  
तरह हम विकासको उपादान कारणसे उद्घृत हुआ निरखेंगे तो हमारी दृष्टि बहुत  
विकल्पोंसे दूर होगी और वहाँ हम ध्रुव स्वभावका परिचय पा करके एक विशुद्ध  
ज्ञानन्दका अनुभव कर सकेंगे।

कर्मको आत्मका गुण मानने वालेकी शब्दा— अब तक यह सिद्ध किया गया  
है कि ज्ञानमें समस्त त्रिकाल त्रिलोकवर्ती पदार्थोंके जाननेकी सामर्थ्य है, किन्तु उस  
पर पौद्गलिक कर्मोंका आधारण है जिसने कारण यह ज्ञान समस्त विश्वका ज्ञान नहीं  
कर पाता। फिर भी जिन मध्य जीवोंके सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्रका बल प्रकट हुआ है  
वह अपने इस रत्नत्रय धर्मके प्रसादसे आवरणोंका क्षय कर देता है तो यह ज्ञान निरा-  
वरण समस्त विश्वका जाननहार हो जाता है। इसपर एक शब्दाकार यह कह रहा है

कि कर्म तो आत्माका गुण है उसे पौद्गलिक कर्म कहते हो ? सुख दुःख इच्छा रागद्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म सस्कार इनको आत्माका गुण माना है और ये आत्मा के गुण नष्ट हो जाते हैं तब मोक्ष होता है । इस सिद्धान्तके अनुसार धर्म और अधर्म ये कर्म कहलाते हैं । तो ये कर्म आत्माके गुण हैं न कि पौद्गलिक । शङ्काकार ऐसी शङ्का कर रहा है ।

कर्मको आत्मगुण माननेपर कर्ममें आत्माकी परतन्त्रताकी अकारणताका प्रसंग—प्रमाण-देते हैं कि कर्म आत्माकी परतन्त्रतामें कारण नहीं बन सकता क्योंकि आत्माका ही गुण यदि आत्माकी परतन्त्रताका कारण बन जाय तो फिर सभी समय परतन्त्रता रहनी चाहिए । कभी उसकी मुक्ति हो ही नहीं सकती । जो गुण जिस पदार्थका है वह गुण उस पदार्थकी परतन्त्रताका कारण नहीं बनता । जैसे पृथ्वीमें रूप गुण है तो क्या रूप गुण पृथ्वीकी परतन्त्रताका कारण है ? सभी पदार्थों में निरख लो — जिस पदार्थका जो गुण है वह गुण उस पदार्थकी परतन्त्रताका कारण नहीं बन सकता है । यदि कर्म आत्माका गुण मान लो, चाहे वह धर्म अधर्म ही है, पर आत्माका गुण है तो आत्माकी परतन्त्रता नहीं बन सकती है । इससे कर्म पौद्गलिक ही है, आत्माके गुणरूप नहीं हैं । जो इस सिद्धान्तमें माना है कि धर्म और अधर्म नामका गुण है और धर्म अधर्मको छोड़कर कुछ कर्म होता नहीं है । सो आत्मा का गुण है इस नातेसे फिर यह कर्म आत्माकी परतन्त्रताका कारण नहीं हो सकता । पर, ऐसा है तो नहीं कि आत्मा परतन्त्र न हो ।

आत्माके परतन्त्र्यकी सिद्धि आत्मा परतन्त्र है, इसकी प्रमाणमें सिद्धि है । क्या प्रमाण है कि आत्मा परतन्त्र है ? तो इसका अनुमान ज्ञान सुनो । यह आत्मा परतन्त्र है क्योंकि यह हीन स्थानका परिग्रह रखता है । हीन स्थान क्या हुए ? जन्म, जरा, मरण, रोग शोक आदिक । कोई उच्च बातें तो ये नहीं है, रागद्वेष विकल मोह ये सारे हीनस्थान हैं । इन हीन स्थानोंका परिग्रह धूँकि इसको लग रहा है इससे सिद्ध है कि यह आत्मा परतन्त्र है । जैसे कि जो पुरुष मद्यपायी गदी नालियोंमें गिर पड़ता है, अशुचि-घरोमें गिरता है—चारुदत्त सेठकी वेश्याने मोहित करके मदिना पिलाकर बेहोश करके सडासमें पटक दिया था । इसी प्रकार जो मद्यपायी लग हैं उनकी ऐसी हीन दशा होती है कि पड़े रहते हैं, उनके ऊपर अथवा मुलमें कुत्ते भी मूत जाते हैं मगर उन्हें पता नहीं है, तो ऐसे हीन स्थानोंका परिग्रहण जब उस मद्यपायीके लग रहा है तो उससे स्पष्ट साबित है ना यह, कि यह परतन्त्र है मदिराके नशेसे । इसी तरह जब यह जीव लोक, ये सभारके प्राणी हीन स्थानोंमें हमे नजर आ रहे हैं, कैसे कैसे घृणित शरीरोंमें ये बधे हुए हैं । वर्तमानके ही मनुष्यमव को ले लीजिए । यह मनुष्य शरीर कितना घिनावना है, जुलाम हो, अन्य विकार हो, कैसे कैसे घृणित रोग हो जाते हैं । और, अधिक न जावो तो जब पसीना निकल

बैठता है और शरीरमें चपचप होने लगता है तो बड़ी नहीं मुहता—न उदरी न हृत्तरोको तो ऐसे ही हीनस्थानका परिग्रह लग गया है जीवको तो उमसे यह मिद है कि आत्मा परतन्त्र है ।

शरीरके हीनस्थानताकी सिद्धि—यह शरीर हीनस्थान है क्योंकि शरीर आत्माके दृष्टका कारण है । जैसे कारागार, जेलगाना वह हीनस्थान है या उच्चस्थान है ? हीनस्थान है, ऐसे ही यह शरीर हीनस्थान है तारे दुष्ट इस शरीरके कारण लगते हैं । क्षया तथा आदिक रोगों से तो शरीरके कारण स्पष्ट हैं, पर नामवरीके रोग भी शरीरके कारण हैं इस जीवने अपने प्राप्त शरीरके ढाँचिको माना कि यह मैं हूँ, तो भव इसकी अभिलाषा हुई कि भोग नाम होना चाहिए । मेरे मे मायने यहा उस सहज चैतन्य स्वरूपका नहीं यहा मेरेके मायने है यह शरीर । उम चैतन्य स्वरूपकी किसे खबर है ? अगर उसको खबर हो तो नामवरीकी चाह भी नहीं रह सकती, क्योंकि कह तो निर्विकल्प एक ज्ञानप्रकाश मात्र तत्त्व है । नामवरी होना चाहिए । किसकी ? जो शरीर मिला है डाँचा सकल सूरत मिली है, वस इसकी नामवरी होना चाहिए । भव नामवरीकी आशामे कितने क्लेश सहने पड रहे हैं । कैसे न गदे कलकित मलिन पुष्पोको भी प्रसन्न करनेका मनमें विकल्प करना पड रहा है किनना कठिन परिश्रम करना पडता है । आत्माके शुद्ध दर्शनसे भी हाथ धो देना पडता है । तो नामवरी फैलानेका रोग भी इस शरीरके कारण है । बडे छोटे कष्टो का नाम तो लो, कुछ भी नाम लो—परिवारमे नहीं बनती अथवा पुत्रादिकका क्लेश है, सुपुत्र कुपुत्रकी वेदना है तो यह क्यों हुआ अमुक रिस्तेदारने बोला दिया है, अमुक का व्यवहार ठीक नहीं है, जितने भी दुःख हो रहे हों, मानसिक दुःख भी हो रहे हों, तो उन सबका कारण यह शरीर है । तो शरीर समस्त दुःखोका कारण है इस कारण शरीर हीनस्थान है ।

पौद्गलिक कर्मकी निमित्त कारणरूपता—हीनस्थान परिग्रह वाले ये ससारी जीव हैं यह बात प्रसिद्ध ही है । अतएव आत्मा परतन्त्र हैं । इस परतन्त्रता का कारण कर्म हैं । कर्म पौद्गलिक हैं और उनकी परतन्त्रता है इस ससार अवस्थामें इसकी सिद्धिमे यह बात बताई गई है कि कर्म यदि आत्माकी जातिके होते, आत्माके गुण होते तो उनसे आत्मामें परतन्त्रता न आती । इससे सिद्ध है कि कर्म आत्माके गुण नहीं, आत्माके धर्म नहीं, किन्तु आत्माकी जातिसे विरुद्ध पौद्गलिक तत्त्व आत्मा की परतन्त्रताके कारण हैं । जब कभी निश्चय दृष्टिसे निरखा जाय तो यह ज्ञात होता है कि आत्माकी परतन्त्रताका कारण विषय और कषायके परिणाम हैं, किन्तु ये विषय कषायके परिणाम अहेतुक हैं या स्वयं आये हैं ? कैसे आये हैं ? इसके समाधानमें पौद्गलिक कर्म मानना ही पडेगा । यद्यपि द्रव्य कर्मका द्रव्य क्षेत्र काल भाव कुछ भी आत्मामें नहीं पहुँचता तथापि द्रव्यकर्मके उदयका निमित्त पाकर भावकर्म

हुए हैं। तो विषय कषाय भाव तो परतन्त्रताल्प है परतन्त्रता जीवकी भावकर्म है तो आखिर परतन्त्रताका कारण परवस्तु द्रव्यकर्म ठहरा। ये पौद्गलिक कर्मकी सिद्धि हो रही है। यह जीव परतन्त्र है यह सिद्ध करता है कि परतन्त्रताका कारणभूत कर्म है। परतन्त्रता स्पष्ट है कि यह जीव हीन-हीनस्थानोमे रम रहा है, शरीर जन्म मरण ये सारे हीन ही तो हैं, विकल्प भी सब हीनस्थान है यह उन परिग्रहोमे लग रहा है इससे सिद्ध है कि जीव परतन्त्र है और उसका कारण पौद्गलिक कर्म है, जिस कर्मके लय होनेपर मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञान प्रकट होता है यहा एक और शब्दा लेकर शब्दाकार कहता है कि यह कहना तो बिल्कुल सही नहीं जच रहा कि जीवकी हीनस्थानका परिग्रह लग रहा है। देवगतिके जीव जिनका शरीर वैक्रियक है, सुभग है, निर्दोष है, रोगादिक नहीं है, ऐसे उत्तम शरीरमे देव रहत है तां वह हीनस्थान कैमे रहा ? उत्तर यह है कि वह शरीर भी हीनस्थान है क्योंकि उसका भी मरण जब होता है तो मरण समयमे जो वेदना होती है उस वेदनाका कारण क्या है ? उस दुःखका हेतु है यह शरीर। तो जिस कारण यह परतन्त्र है जीव उस कारणसे सिद्ध होता है कि इसके साथ कई विरुद्ध चीज लगी है और वह चीज है पौद्गलिक कर्म। -

कषायोकी पारतन्त्र्यस्वरूपता व उसका निमित्तकारण - शब्दाः—ये कर्म पौद्गलिक ही हैं यह कैम जाने ? रहे आये कर्म आत्मासे भिन्न, पर ये पौद्गलिक ही हैं। इसकी सिद्धि किस प्रकार होगी ?

उत्तर— देखिये, कर्म पौद्गलिक ही हैं अन्यथा ये परतन्त्रताके कारण न बन सकते थे। जैसे हृथकडी आदिक ये पौद्गलिक है और ये जीवकी परतन्त्रताके कारण हैं। शायद यह कहो कि क्रोध, मान, माया, लोभ, ये कषाये ये परतन्त्रताके कारण है पर मूर्त तो नहीं, पौद्गलिक तो नहीं। तो पौद्गलिक न होनेपर भी परतन्त्रताके कारण बन गए है ये विषय कषाय। तो यह बात कैसे सिद्ध होगी कि परतन्त्रताका कारण तो पौद्गलिक कर्म है। आचार्यदेव उत्तर देते हैं— और सुं ये चित्तना स्पष्ट भाव है उनका कि-क्रोधादिक परतन्त्रताके कारण नहीं हैं। किन्तु स्वयं परतन्त्रता है। भावकर्म ये आत्माकी परतन्त्रताके कारण नहीं हैं कारणभूत नहीं है किन्तु क्रोध-दिक स्वयं परतन्त्रताएँ हैं और अब उन परतन्त्रतावोका कारण-निहारो, वह है पौद्गलिक कर्म। क्रोधादिक परिणाम तो जीवकी परतन्त्रता है, परतन्त्रताका निमित्त देखिये पौद्गलिक कर्म।

अपनी चर्चा सुननेमें प्रमाद न करनेका अनुरोध—देखो भैया ! यह सब वर्णन चल रहा है अपने आपके जीवकी स्थिनियोका। कठिन वर्णन नहीं है लेकिन कठिन मानकर पहिलेसे ही उपयोगको ढीला करदे और जहाँ मस्सर बसा है घरमे या अन्य जगह, वहाँ ही मनको फेंक दे लगादे, तब यह तत्त्व ग्रहणमे न आ सके तो उसकी भौषधि तो आप ही कर सकेगे। जिस ज्ञानमे इतनी सामर्थ्य है कि बड़ी सी



बड़ी समस्याओंको हल करले वह ज्ञान क्या अपने आत्माके विषयकी वानकी इसकी समस्याको हल नहीं कर सकता । देयो आत्माका क्या तो स्वभाव है क्या बन बैठा है ? ये समस्यायें हल न की जा सकेंगी क्या ? जीवनी घाम चल रही है । यह है जाम्बवावी । ज्ञानमें कोई सीमा नहीं होती । यह आत्मा विना जाने, कहीं तक जाने ? सीमा नहीं है । ऐसा अपार ज्ञानम्यभाव है यह प्रकट नहीं है तो इसका क्या कारण है ? यह बात कही जा रही है । यहाँ वाङ्मयकारकी यह बात निराकृत कर दो र्त् है कि कम तो आत्माका गुण है, धर्म आत्माका गुण नहीं है ।

अदृष्टको प्रकृतिपरिणाम माननेकी आशङ्का इतनी मिदिके पश्चात् अब एक मिदान्त कहता है कि बहुत ठीक कहा आपने कि 'कर्म' (अदृष्ट) आत्माका गुण नहीं है क्योंकि वह तो प्रकृतिका परिणाम है, प्रधानका परिणामन है, पुण्य पाप जितने भी भाव है ये प्रकृतिके विकार हैं । शङ्काकारका आपस समझ लीजिए, इन सिद्धान्तके अनुसार यह निरखा गया है कि जीव तो स्वच्छ अवस्था, चैतन्यस्वभाव मात्र है, अपरिणामी, अविकारी है । अब जिनकी वनायें हैं वलायें क्या क्या ज्ञान लग बैठा । यह उम मिदान्तमें वला है क्योंकि उमका मतव्य है कि आत्माके ज्ञान न गया होता तो कोई कष्ट ही न था । हम जब कुछ जानते हैं, - भाग भाई बीमार हो गया अमुक गिर गया, अमुक मर गया तो ज्ञानमें आया तब दुःख हुआ । ज्ञान न हाता तो दुःखकी कोई बात ही न थी । तो ज्ञान भी ऐव है और रागद्वेष पुण्यपाप, अदृष्टार विषय भोग ये भी ऐव हैं, ये सारे ऐव प्रकृतिमें उत्पन्न होते हैं जीवमें नहीं होते । आत्मा तो सदा शाश्वत निर्विकल्प नित्यस्वरूपमात्र एक है । इस सिद्धान्तमें चैतन्यमें और ज्ञानमें फरक है । आत्माका स्वरूप चैतन्य है, ज्ञान नहीं । ज्ञानतत्त्व, जिसका दूसरा नाम है महत्तत्त्व, वह प्रकृतिके उत्पन्न होता है । इस पुण्यपापकी तो फिर बात ही क्या कहना है ? ये पुण्य पाप भाव आत्माके गुण नहीं हैं क्योंकि प्रकृतिके परिणाम हैं ?

विकारको प्रधानपरिणाम माननेमें आपत्ति—अदृष्ट (कर्म) को प्रकृति-धर्म माननेकी शङ्काका आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि यह कहना तुम्हारा मनो-यमात्र है । अपने घर बैठे हुए अपनी कल्पनाओंमें कुछ भी सोचते जावो यह सारा विकार प्रचानका है । आत्माका इसमें कुछ भी लगाव नहीं है । यह बात यो सम्भव नहीं कि यदि यह पुण्यपाप प्रकृतिका ही परिणामन है तो परतत्र कौन बना ? प्रकृति बनी । जब प्रकृतिके ही ये धर्म हैं पुण्य पाप, तो वह आत्माकी परतन्त्रताका निमित्त होता ही नहीं है । और तुमने आत्माको परतन्त्र वैसे भी नहीं माना । तो फिर प्रकृतिके इन परिणामनोंमें पुण्यपापमें कर्मपनेकी सजा नहीं दे सकते । यदि यह कहो कि न रही कर्म आत्माकी परतन्त्रताके कारण ये पुण्य पाप ये प्रधानके परिणाम आत्माकी परतन्त्रता के कारण न रहो, किन्तु वे प्रधानकी प्रकृतिके परतन्त्रताके तो कारण हैं । इसलिए

उन्हें कर्म कहना ठीक है। अन्ध्रा, उन्हें इस प्रकार कर्म नाम देते ही तो प्रधानका ही बंध कहलाया और प्रधानका ही मोक्ष कहलाया। प्रधान प्रकृति दोनों एक ही अचेतन की सहायें हैं, जिसे हम कर्म कहते हैं समझलो करीब करीब उसके स्रोतकी ये प्रकृति कहते हैं। तो फिर प्रकृतिका ही बंध हुआ, प्रकृतिका ही मोक्ष हुआ। फिर आत्माकी कल्याण भी करनेकी क्या जरूरत है। बंधका फल भोगे तो क्या आत्मा भोगेगा फिर ? प्रकृतिने तो किया और आत्मा फल भोगे ? अदृष्टको प्रकृतिका धर्म माननेपर फिर न आत्माका बंध है न आत्माका मोक्ष है ? फिर आत्माकी कल्याण करना ही क्या ठीक है ?

आत्मामे प्रकृतिपरिणामके भोक्तृत्वकी आशङ्का—अदृष्टको प्रकृतिधर्म मानने वाले कहते हैं कि नहीं, आत्मामे बंध और मोक्षका फल होता है, करने वाली तो प्रकृति है और भोगने वाला आत्मा है। देखो—इस सांख्य सिद्धान्तकी बात कहां तक उसके अभिप्रायसे सही बैठती है, इसको समझनेके लिए जरा सांख्यके मंत्र बन कर सुनें, विरोधी बनकर नहीं। सांख्य जैसा कुछ भाण्य बनाकर और ऐसा यह निकालकर कि जिसमे सांख्यको कुछ समर्थन सा मिल जाय कि जिसमे सांख्यको कुछ प्रोत्साहन सा मिल जाय कि हा वे उद्दण्डतासे नहीं बह रहे हैं, किन्तु अपनी बुद्धि लगाकर कह रहे हैं, इस दृष्टिसे थोड़ा मुने। जैसे जिन शासनमे बताया गया है कि कर्मका उदय होनेपर विभाव बनता है और उससे कर्म बन्ध होता है तो कर्मका उदय होने पर रागद्वेष सुख दुःख परिणाम होते हैं ना, पर यह तो बनाओ कि जिस कर्मोदयसे रागद्वेष हुए तो वे कर्मकृत कहलाये तो क्या इस तरह राग द्वेष सुख दुःखको कर्म भी भोग सकते हैं ? और अट कल्पनामे सज्जन पुरुष भी यह कह बैठते हैं कि भले ही कर्मके द्वारा ये सुख दुःख उत्पन्न हुए पर कर्ममे चेतना नहीं है इसलिए कर्म उनके फल को नहीं भोग सकता। कर्मके फलको तो यह आत्मा भोगेगा। इस तरहकी दृष्टि रख कर सांख्य सिद्धान्तने यह माना है कि सुख दुःख अहङ्कार ज्ञान ये सब प्रकृतिमे उत्पन्न होते हैं किन्तु इसका फल वृत्ति प्रकृति अचेतन है सो आत्माको ही भोगना पड़ता है, ऐसी शङ्का रखी है।

आत्मामे प्रधान परिणामका भोक्तृत्व माननेपर कृतनाश व अकृताभ्यागमका दोष—कर्मको प्रकृति करती है व कर्मफलको आत्मा भोगता है इस शङ्का का उत्तर देते हैं कि धरतुत तो जो करता है सो ही भोगता है। यह ज्ञान रागद्वेष अहङ्कार ये सब प्रकृतिने किया तो इसका फल प्रकृतिको ही भोगना चाहिए। युक्तिमे और प्रमाणमे तो यह आता है। यदि वह जैन शासनकी यह नजीर दे कि देखो कर्मने तो पागद्वेष किया और फल भोगा आत्माने तो यह नजीर यो ठीक न बैठेगी कि वास्तवमे आत्माने रागद्वेष किया अतः आत्मा ही रागद्वेषका फल भोगता है। जैन शासनमे आत्मा अपरिणामी नहीं है, किन्तु शङ्काकारने आत्माको अपरिणामी माना

है निमित्तर्नमित्तिक भावके प्रसंगमे किया इस कारण सदा ही आत्मा रागद्वेष करता रहे यह भी आपत्ति नहीं आती । तो प्रधानने अचेतनने, प्रकृतिने यदि पुण्य पप किया है तो उनका फल भी प्रधानका ही भोगना चाहिए । अन्यथा काम तो करे प्रकृति और फल भोगे आत्मा तो इसका अर्थ यह हुआ कि प्रधानने किया और उसका प्रयोजन उसे मिला नहीं फल मिला नहीं तो किया न किया बराबर हो गया । कृतकर्म नाश हो गया और आत्मा बेचारेने कुछ किया नहीं वह तो अपरिणामी शुद्ध चैतन्य-स्वरूप है सो बिना किए उसे फल भोगना पडा । ऐसी यदि लोक व्यवहारमे बात करनी पडे तो कितनी अव्यवस्था बन जायगी । फिर ता 'अधेर नगरी वेदूक राजा, टका सेर भाजी टका सेर खाजा" वाली बात सिद्ध हो जायगी ।

अन्यके विकारको अन्यके द्वारा भोगना माननेकी अव्यवस्थाका एक दृष्टान्त एक सन्यासी अपने शिष्य सहित किमी नगरामे पहुँचा । शिष्यको कुछ भोजन सामग्री (आटा कोयला, मिठाई आदि) लेने भेजा । शिष्यने कायला वालेमे पछा—कोयला क्या भाव ? टके सेर । आटा क्या भाव ? -- टके सेर रसगुल्ला क्या भाव ? टके सेर । सो उसने टके सेरमे खूब रसगुल्ले खरीदे और उनके पास जाकर कहा— महाराज खूब रसगुल्ले छककर खावो और कृपा कर के आप यहा ६ माह तक रुक जावो । तो सन्यासी कहता है—अरे वह अधेर नगरी है यहा रुकना ठीक नहीं पर शिष्यने जब पैर पकड लिया तो रुकना ही पडा । तो ६ माह तक रसगुल्ले खा खाकर वह शिष्य खूब मोटा हो गया । अब एक ऐसी घटना घटी कि एक बाबू साहब उसी नगरामे किसी सडकसे एक साइडसे जा रहे थे तो रास्तेमे किमी मकानके समीपसे जाते हुये उस मकानसे दूसरी साइडमे एक खूंट गिर गया । तो बाबूजीने उस मकान वाले पर मुकदमा दायर कर दिया कि इस व्यक्ति ने इतना बच्चा मकान क्यों बनवाया कि इसकी खूंट गिर गयी । मैं दूसरी साइडसे जा रहा होता तो इस मकानकी खूंट हमारे ऊपर गिरकर चोट पहुँचाती कि नहीं ? तो राजाने उस मकान वालेको बुलवाकर पूछा कि तुमने ऐसा बच्चा मकान क्यों बनवाया कि उसकी दीवालकी साइडमें होते तो वह खूंट बाबूजीपर गिरकर इन्हे चोट पहुँचाता कि नहीं ? तो वह मकान वाला बोला महाराज ' हमने तो रुपये पूरे दिये थे, कसूर तो उम कारीगरका है जिसने मकान बनाया था । उस कारीगरको राजाने बुलवाया । कारीगरसे राजाने कहा कि तूने ऐसी दीवाल क्यों बनायी जिनमे यह खूंट बाबूजीके ऊपर गिर जाता तो क्या होगा ? तो कारीगर बोला— उसमे हमारा कोई कसूर नहीं, गारा बालेने गारा पतला कर दिया था । अगर गारा पतला न होता तो यह खूंट क्यों गिरती ? राजाने उस गारा वालेको बुलाकर पूछा— तूने गारा इतना पतला क्यों कर दिया था जिससे यह खूंट गिर गया । अगर यह खूंट बाबूजी पर गिर गया होता तो क्या होता ? तो उस गारा वालेने कहा महाराज इस मकानका ब्या कसूर । मसकबालेने मसकबडी बनादी जिससे पानी ज्यादा गिर गया ।

अगर बडी मसक न होती तो गारा गीला न होता । मसक वालेको राजाने बुलवाया और कहा कि तूने इतनी बड़े भैंसा की खालकी मसक क्यों बनाई कि मसक बडी हो गई अरे मसक बडी हो जानेसे गारेमे पानी ज्यादा हो गया, और गारा गीला हो जानेसे इस दीवालका खूट गिर गया । अगर यह खूट इन वायु जीपर गिर गया होता तो इन्हे चोट पहुँचाता कि नही ? तो वह मसक वाला कहता है—महाराज इसमे मेरा क्या कसूर । कसूर तो उस भैंसा बेचने वालेका है जिसने बडा भैंसा बेच दिया । अगर बछा भैंसा न बेचा होता तो बडी मसक न बनती, न अधिक पानी गिर जाता न और कुछ होता । अब राजाने उस भैंसा बेचने वालेको बुलाया उससे कहा कि तूने बडा भैंसा क्यों बेचा जिससे यह बडी मसक बनी और ये सारे झगड़ हुए ? तो उस बेचारेके पास कोई जवाब ही न था । तो राजाने कहा वस सारा कसूर इसका है, इसको फासीपर चढा दो । वह बेचारा दुबला पतला था । जब फासी देने वाले लोग उसे फासी देने लगे तो फाँसी देने वाला फन्दा बडा था सो राजाके पास जा कर चाण्डाल बोले महाराज फन्दा बडा पडता है, इसका गला इतना पतला है कि वह फंदे से बसनेमे नही आता । तो राजा बोला - अरे यदि इसका गला पतला है तो किसी मोटे गन वालेको पकड़ लावो और जल्दी फासी दे दो, नही तो फासीका महुरत निकला जा रहा है । तो वे फासी देने वाले चले मोटे गले वालेकी बोजमे । तो वही शिष्य साहब मोटे गले वाले दिख गए । उसे पकड़ लाये । कहा चला तुमको फाँसी दी जायगी । वह सन्यासी भी साथमे आया सन्यासीने मौका पाकर शिष्यसे थोडा समझा दिया कि देखो हम तुम दोनो परस्परमे फाँसीपर चढनेके लिए झगडने लगेगे । तुम कहना कि हम फासीपर पहिले चढेगे और हम कहेंगे कि पहिले हम फासीपर चढेंगे । सो जब वह शिष्य फासीपर चढाया गया तो वह सन्यासी कहता है कि तुम न चढो अभी फाँसीपर, पहिले हम चढेगे, वह शिष्य कहे- नही— पहिले हम चढेंगे । दोनो फासीके तखतपर चढनेके लिए झगडने लगे । तो राजा कहता है—अजी मामला क्या है । तुम लोग क्यों फाँसीके तखतपर चढनेके लिए झगड रहे हो ? तो वह सन्यासी कहता है— तुम चुप रहो राजन् ? तुम्हे क्या पता है इस समयका मुहूर्त ऐसा है कि जो फाँसी पर चढ जायगा वह सीधे वैकुण्ठ जायगा । तो राजा कहता है— अच्छा न इसे फाँसी पर चढाओ न इसे, फाँसीपर तो हम चढेंगे । तो प्रधान करे और आत्मा भोगे फल तो यह तो एक अव्यवस्थाकी बात हो गई । करे कोई फल कोई भोगे । इससे ये पुण्य पाप प्रधानके गुण नही हैं प्रधानके परिणाम नही हैं किन्तु ये पौद्गलिक कर्म हैं और उसके उदयकालमे आत्माके क्रोधादिक भावोकी परतन्त्रता होती है ।

प्रकृतिको कर्ता व आत्माको भोक्ता माननेपर आपत्ति --साख्य सिद्धान्त मे माना गया है कि अदृष्ट श्रयवा कर्म प्रकृतिका परिणाम है, इसपर यह आपत्ति दी गई थी कि यदि कर्म प्रकृतिका विकार है तो फल भी प्रकृतिको ही भोगना चाहिए । जिसके विकार हैं उसको ही फल भोगना चाहिए । आत्मा क्यों फल भोगता है, उसके

उत्तरमे शङ्काकार कह रहा है कि आत्मा चेतन है इम कारण प्रकृतिके विकाररूप कर्मोंको आत्मा भोगन है। प्रकृति अचेतन है इस कारणसे प्रकृति फल नहीं भोग सकती। करनेमें परिणामनेमे प्रकृति तो स्वतन्त्र है, पर फल भोगना उस प्रकृतिका काम नहीं, क्योंकि वह कृति अचेतन है और आत्मा चेतन है। सो प्रकृतिके परिणाम को जो चेतन है वह फल भोगेगा। इसपर ममाधान करते हैं कि यदि ऐसा मन्तव्य बन जाय कि प्रकृति ता विकार करे और फल भोगे आत्मा, तो जो मुक्त आत्मा हो गए हैं, कर्मोंमे जो छूट गए है उन मुक्त आत्माओंको भी फल भोग लेना चाहिए, क्योंकि करने वाली प्रकृति है और फल भोगने वाला आत्मा है। वह चाहे सारी आत्मा हो और चाहे मुक्त आत्मा हो प्रकृतिके लिये तो ये सब भिन्न है। जैसे मुक्त आत्माओंसे प्रधान भिन्न हैं, प्रकृति निराली है इमी प्रकार आत्मा भी निराला है। तो प्रकृतिके कार्यका फल हम क्यों भोगें, गुण आत्मा भोगें ?

कर्मबन्धका ही नामान्तर प्रकृतिससर्ग - चायद यह कहो कि मुक्त आत्मावोमे प्रकृतिका ससर्ग नहीं अनएव मुक्त आत्मा फलको न भोगेगे। तो यही उत्तर आया उसका कि मुक्त आत्मावोमे तो प्रधानका सम्बन्ध नहीं, अत फल नहीं भोगते और सारी आत्मावोमे प्रधानका सम्बन्ध है इसीसे वे फल भोगते हैं, तो फिर यही तो सिद्ध हुआ कि आत्माके बन्धन है, चाहे पौद्गलिक कर्म मान लो और चाहे प्रकृति नाम रख लो। जिस आत्माके साथ पौद्गलिक कर्मका बन्धन है, प्रधानका ससर्ग है वह तो फल भोगता है और जिस आत्माके साथ प्रकृति का ससर्ग नहीं, कर्म का बन्धन नहीं वह फल नहीं भोगता। सो प्रकृतिका सम्बन्ध बंधके फलको भोगनेमे कारण है, तो यही सिद्ध हुआ कि वह प्रकृति बन्धरूप है। बन्धनका नाम ससर्ग रख लो और कर्मका, प्रकृतिका नाम प्रधान रख लो। केवल शब्दभेद रहा, बात तो वही रही। यहाँ तक यह सिद्ध किया कि इस जीवपर पौद्गलिक कर्मोंका बन्धन है और जब वह पौद्गलिक कर्मोंका बन्धन नष्ट होता है तब उस आत्माके सर्वज्ञता प्रकट होती है।

अनादि परम्पराबद्ध कर्मोंकी भी विश्लेषता—अब यहाँ शङ्काकार कह रहा है कि मानलो पौद्गलिक कर्म हैं, किन्तु ये कर्म तो कार्यकारणके प्रवाहमे बराबर चले आ रहे हैं अर्थात् अनादि कालसे कर्मका बन्धन चला आ रहा है। कर्मके उदयमे जीव रागद्वेष करता है। रागद्वेषका निमित्त पाकर जीवमे कर्म बँधते हैं, इस प्रकार कर्मबन्धकी परम्परा अनादिमे चली आयी है। तो उसका नाश कैसे हो ? उसके नाश का कारण भूत कोई सामग्री विशेष नहीं है। जब कर्मका नाश न हो सकेगा तो यह कहना भी कैसे सही होगा कि जब आवरण पूरे तौरसे नष्ट हो जाता है तो ज्ञानमे सर्वज्ञता आ जाती है। आवरण नहीं नष्ट ही नहीं होते पूरे तौरसे। ऐसी शङ्कापर आचार्यदेव उतर देते हैं कि सामग्री है तो सही। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्

चारित्र्य का आत्माका परिणाम है उसके कारण कर्मोंका जय हो जाता है। जो सचित कर्म हैं, उनमें अशुभ भावोंसे जिन कर्मोंका वन्धन किया है वे, कर्म निर्जरासे जो कि चारित्र्य विशेष है उसके प्रतापसे नष्ट हो जाते हैं कर्म भङ्ग जाते हैं।

कर्म विश्लेषका कारण सवरपूर्वक निर्जरा—कर्मोंके भङ्गनेका नाम निर्जरा है। निर्जरा दो प्रकारकी होती है—एक सोपन्नम् अर्थात् उपन्नम् सहित और एक निरुपक्रम। जो श्रौपन्निका निर्जरा है वह तो तपने होती है। आत्माका आत्मा में ध्यान होना अन्य समस्त विभावोंका परित्याग होना, और भी बाह्य तप होना इन कारणोंसे निर्जरा होती है और अनुपक्रम निर्जरा सभी जीवोंके हो रही है। जो कर्म बन्ध हैं उनका जब अन्त समय आता है तो वे कर्म अपने फल देकर भङ्ग जाते हैं। कुछ कर्म तो ऐसे ही भङ्ग जाते हैं और कुछ तप द्वारा कर्म विपाककालसे पहिले भङ्ग जाते हैं। जब ये कर्म दूर हो जाते हैं तो यह आत्मा निरावरण हो जाना है जब निरावरण हुआ तो ज्ञानके द्वारा समस्त लोकलोकका जाननहार बन जाता है। यह जीव है अपने आपके विषयकी कैसा मैं हूँ, हमपर कितना कलक है वह कलक कैसे दूर हो ये सब बातें इस प्रकारसे कही जा रही हैं, कलक है कपाय और विषयका। उस कलकका कारण है कर्मोंका उदय। इन कलकोंको, इन निमित्तोंको हम दूर कर सकते हैं तो एक अपने भावोंके द्वारा, अपने ध्यानके द्वारा, बाहरमें कही दृष्टि गढ़ाकर कि मुझे इन अपृकर्मोंका नाश करना है ऐसी दृष्टि बनाकर ये कर्म दूर नहीं किए जा सकते, किन्तु अपने भावोंकी सम्हाल हो तो ये कर्म दूर होते हैं।

अनुमान प्रमाणसे निःशेषरूपसे कर्म निर्जराकी सिद्धि यहाँ शब्दाकार फिर कह रहा है कि हम कैसे समझें कि पहिले बचे हुए कर्मोंकी निर्जरा पूरे रूपसे हो सकती है। उत्तर देते हैं—अनुमानसे इसकी सिद्धि है। अनुमान पुष्ट प्रमाण कहलाता है, लेकिन उस अनुमान शब्दके बारेमें लोग ऐसा समझते हैं कि अन्दाजा, शायद, परन्तु अनुमानका अर्थ अन्दाजा व शायद नहीं, किन्तु प्रत्यक्षकी तरह पुष्ट प्रमाण है। केवल प्रत्यक्ष व अनुमानमें अन्तर इतना होता है कि अनुमानमें अस्पष्ट ज्ञान रहता है और प्रत्यक्ष स्पष्ट ज्ञान रहता है। तो यहाँ अनुमानसे यह सिद्ध कर रहे हैं कि कैसे आत्माके कर्म सर्वथा दूर हो जाते हैं, उसके अनुरूप प्रयोग बना रहे हैं—आत्माके कर्म समस्त रूपमें भङ्ग जाते हैं, क्योंकि विपाकके समय उनका अन्त हो जाता है। जो भङ्ग नहीं करते हैं उनका विपाक नहीं होता अन्त नहीं होता जैसे काल आदिक यह शब्दाकार कालको भी भल भोगनेका कारण मानता है। तो काल तो कहीं भङ्गता नहीं। कालका कमी अन्त नहीं आता लेकिन इन कर्मोंका अन्त आ जाता है। इनकी अवधि होती है म्याद समाप्त होनेपर ये फल देकर भङ्ग जाते हैं। साधारण तपश्चरणके द्वारा इन्हे समयसे पहिले ही भङ्ग दिया जाता है। इससे सिद्ध है कि किसी आत्मामें कर्म विलकुल नहीं रहते हैं। कर्मोंमें देखा जाता है कि इनका फल होता है और फल दे

चुकनेपर खतम । जैसे धान फल दे चुकनेपर खतम और चावल निकाल लिया और उनका फल भोग लिया, तो उनकी जड़ खतम इसी प्रकार ये कर्म बंध गए हैं इनका जब विपाक समय आता है तो इनका अन्त हो जाता है । कर्म यदि विपाकके समय भड़ें नहीं, क्षणका नाश न हो तो इसका अर्थ होगा कि कर्म नित्य हो गए सदाके लिए रह गए, सदाके लिए रह गए, तो फिर सदाकाल आत्मा इन फलोंको भोगता रहेगा । फिर मोक्ष कोई चीज न कड़लायगी । फिर मुक्त आत्मावोकी सिद्धि भी क्या कर सकेंगे । इसमें यह मिथ है कि आत्माके साथ अनादि परम्परासे कर्म लगे प्राये हैं । उनका जब क्षय कर दिया जाता है तब आत्मा निरावरण हो जाता है और अपनी सद्युक्तिको भोगता है ।

सवरभावसे मुक्तिपथ गमन—सासारिक जो भी भोग विषयके साधन, आरामके साधन भोगे जा रहे हैं वे वास्तवमें आराम नहीं आनन्द नहीं, क्योंकि इन का क्या भरोसा । और, जितने काल ये आराम रूपसे माने जा रहे हैं उतने काल भी आत्मा सन्तोषसे नहीं रह रहा । इन सासारिक दुःख दुःखोके भोगनेमें आत्माको शान्ति नहीं मिलती । शान्तिका कारण तो अपने आपका जो निर्विकल्प चैतन्य प्रकाश है उस में उपयोग रमायें यही शान्तिका कारण है । बाह्यमें दृष्टि करके हर्ष विपाद मानना यह महा अपराध है, और, इस अपराधके कारण जीवको शान्ति नहीं मिल सकती । इन सब विडम्बनावोका निमित्त कारण है पौद्गलिक कर्म, उनके दूर होनेमें ही आत्महित है आत्मामें जो कर्मोंका संचय है उनके दूर होनेमें मुख्य आलम्बन है सम्बर । जैसे नावमें पानी भर जाय और किसी छिद्रसे पानी आता रहे तो वह नाव डूब जायगी । इसलिए जो कुशल नाविक हैं वे सर्वप्रथम पानी आने वाले छिद्रको बंद कर देते हैं, नये पानीका आना रुक जानेसे पहिले वाले पानीको उलीचकर सुगमतेाने उसे बाहर निकाल देते हैं ऐसे ही यही पद्धति है मुक्तिकी, नवीन कर्म न आ सकें, पहिले उन का आना रुक जाय ऐसा सम्बर किया जाता है, फिर जो संचित कर्म हैं वे तपश्चरण आदिकके द्वारा भड़ते हैं तो मुक्ति होती है । तो आश्रवका निरोध होना मुक्तिपथमें प्रथम आवश्यक है ।

आस्रवमें मिथ्यात्वभाव—आश्रव हैं मिथ्यात्व अविरति कषाय और योग । जिन स्रोतोसे जिन परिणामोसे कर्मोंका आना रहे उनका नाम आश्रव है । मिस पदार्थमें यह मैं हूँ, यह मेरा है इस प्रकारकी कल्पना करना मिथ्या है । इन रूप, रस, गंध, स्पर्श विषयो न मुझे सुख होता है ऐसी कल्पना करना मिथ्या है । मैं स्वयं आनन्द स्वरूप हूँ । समस्त पदार्थोंसे विविक्त हूँ, मैं जब भी भोगता हूँ तो अपने ही भाव भोगता हूँ । सुख दुःख भी भोगता हूँ तो अपने ही आनन्दका विकार बना—बनाकर भोगता हूँ, और जब सुख दुःखसे परे एक अनुपम विश्राम भोगता हूँ तो मैं उस सही आनन्दको भोगता हूँ । मैं बाहर कहीं नहीं हूँ । मेरा बाहरसे कोई वास्ता नहीं ।

किसी भी अन्य पदार्थसे मेरेमे कुछ परिणति नहीं है। कोई पुरुष गाली दे रहा है, जिसका नाम लेकर जिसे देखकर गाली दे रहा है वह क्रोधमे आ जाता है। ता अज्ञानी जन तो कहेगे अथवा वह खुद कहेगा कि देखो इसने क्रोध पैदा कर दिया, लेकिन क्या उस व्यक्तिने उसके क्रोध उत्पन्न कर दिया ? अरे वह स्वय अपनी कषायकी वेदना न सह सकनेसे जिमसे उसने शान्ति मिलना देखा वह काम किया और सुनने वालेने कल्पनाये बनाकर अपनेमे विभावोंको प्रेरणा दे देकर अपनेमे क्रो उत्पन्न किया है। ऐसी स्थितिमे इस क्रोधी पुरुषने अपने ही परिणामसे क्रोध किया, गाली देने वालेकी परिणति लेकर क्रोध नहीं किया है। ऐसे ही समस्त निमित्तों ही यही बात है। किसी भी निमित्तका द्रव्य, क्षेत्र काल, भाव कुछ भी उस विभाव परिणाम वालेमे नहीं पहुँचता है। इस प्रकार समस्त पदार्थ एक दूमरेसे अत्यन्त भिन्न हैं किन्तु मोही जीव उन भिन्न पदार्थोंको यही तो मैं हूँ इस प्रकार अगीकार करते हैं। यही है मिथ्यात्व।

- आसन्नोमे अविरति आदि भाव—अविरति भाव—यह चतुर्य गुण-भान तक रहता है। हिंसा, झूठ, चोरी, कुशील, परिग्रह इन ५ पापोंसे विरक्ति न-ी हुई, प्रतिज्ञा नहीं की, कुछ नियमरूप परिणति नहीं हुई उसका नाम है अविरत भाव। इस भावसे कर्मोंका आश्रव होता है। प्रमादभाव—विशेष कषायके होनेका नम प्रमाद है। इस प्रकारका प्रमाद कि जिमके कारण मोक्षमार्गमे चलनेका उत्साह प्रगति शील नहीं बनता है। कषायभाव, कषायका नाम क्रोध, मान, माया, लोभ हैं, इनमे भी कर्मोंका आश्रव होता है। और, आत्माके प्रदेश जो हलन-चलन करते हैं उन योगसे भी आश्रव होता है। इस प्रकार इन ५ प्रकारके आश्रव भावोंके होनेपर कर्म आया करते हैं।

सवर तत्त्वमे गुप्ति - कर्मोंका आसन्न रोकना इसका नाम सम्बर है। ऐना सम्बर गुप्ति समिति धर्म अनुपेक्षा, परीषहजय आदिकमे प्रकट होता है। अपने मनको वश करना इससे कर्म रुकते हैं। और, इतना तो सभी अनुभव करेंगे कि मनको वश करलेंगे तो भगडा रुक जायगा-। बहुत सी घटनाओंमे ऐसी स्थिति आती है कि यदि अपने मनको काबू न कर सके तो भगडा बढ जाता है और मनको वश कर लिया ता भगडा मिट जाता है। कर्म भी तो भगडे है। मनको वश करनेसे कर्मोंका आसन्न रुकता है, वचनको वश करनेसे कर्मोंका आश्रव रुकता है। बहुत अनेक बालबाल करनेकी आदत भगडेकी जड बन जाती है। सुने सबकी बातें खूब, -पर दोषे कम। कविकी कल्पना है कि इसीलिए तो दो कान एक जीम है। इसका यह अर्थ है कि सुननेका काम बोलनेसे हुना करे। जो अपनी प्रकृति ऐसी बना लेते हैं कि बोलना सोचकर, कम बोलना, उनको जीवनमें बहुतसे सुविधाजनक साधन मिलते हैं। भगडा तो रुक ही जाता है। तो वचन गुप्तिसे कर्मोंका आसन्न रुकता है। कायगुप्तिमे शरीर



को बश करना, निष्क प, हिलना डुलना नहीं इसका नाम है कायगुप्ति । जो लोग शरीरको बहुत चञ्चल रखते हैं, क्षण-क्षणमे बैठना, उठना, बदलना यत्र तत्र आँखें हिलाना डुलाना बहुत-बहुत हाथ पैर मटकाना आदिक चञ्चलताये रहती हैं तो आप लोग समझो होंगे कि उतका महत्त्व कितना है, उसमे गम्भीरता कितनी है और सदा शय कितना है । जो कायगुप्तिने भी कर्मोंका आश्रय सकता है ।

सवर तत्त्वमे ईर्यानिमित्त - समिति - देख भालकर कार्य करना, ताकि किसी जीवकी हिंसा न हो जाय । समितिमे यद्यपि प्रवृत्तिकी बात कही गई है । देख कर चलना पर प्रवृत्तिमे भी उस कालने निवृत्तिका भाव है । करणवश प्रवृत्ति करना पड़ रहा है, पर वितमे निवृत्तिका ही भुजाव है अनएव यह सम्बर भावमे कहा गया है । ईर्यासमितिमे चार बातें बताई गई हैं—प्रकाशमे चयना, जब सूर्यक अञ्ज प्रकाश हो जाय तब चलना, एक बात । दूसरी बात अञ्छे कामके लिए जाना । तीसरी बात —अञ्छा भाव रखकर चलना । और चौथी बात —देखकर चयना, चार हाथ आगे जमीन शोधकर चलना । इन चारोमेसे यदि एक बात भी कम हो जाय तो ईर्यासमात् नहीं रहती प्रथया जिससे सम्बर बने वह परिणाम नहीं रहता । कलना करो कि कोई साधु किसी छोटे कार्यके लिए जा रहा है—समझो किसी पाप कार्यके लिए जा रहा है और जमीर शोधकर चार हाथ आगे निरखकर जा रहा है तो उसके कर्मोंका सम्बर होगा क्या ? जा तो रहा है अञ्छे कामके लिये, पर रास्तेमे कुछ झुमटे मानकर साथके मित्रोपर गुस्सा करके बड़े क्रोधसे चल उठना है तो ऐसी स्थितिमे क्या उसके कर्मका सम्बर होगा ? और, जहाँ सूर्यका प्रकाश नहीं बहा तो हिंसा परिहारकी बात ही नहीं हो सकती और अञ्छे भावसे चले । भाव तो अञ्छे फिर होंगे ही क्या ? यदि देखभालकर नहीं चल रहे हैं तो क्या भाव अञ्छे ही क्या हो सकते, पर म्यूलरूपसे मान लो कि अञ्छे कामके लिए जाय, अञ्छे भावसे जाय, दिनमें जाय, अग्नर ऊँचा शिर उठाकर यहा बहा देखकर चले तो क्या कर्मका सम्बर नहीं है ।

सवर तत्त्वमे भाषादि समितिया - भाषा समिति - हित, मित प्रिय वचन बोलना जो वचन दूसरोको हितकारी हो परिमित हो और प्रिय लगे ऐसे वचन बोलने को भाषा समिति कहते हैं । कितना सुन्दर विवेचन है इस लक्षणमे । कोई पुरुष हितकारी वचन बोल रहा है, सीमित बोल रहा है मगर कीलसी चुमाकर बोले तो उन्ने समिति न मानेंगे । कोई पुरुष प्रिय तो वचन बोलता है मगर हितकारी नहीं है, विषयोमें लग ने वाला झगडेको उकसाने वाले वचन बोलता हो तो वे प्रिय तो लगे ही पर वे हितकारी नहीं हैं । कोई पुरुष अधिक बोले तो उसका आत्मा स्वयं असाध-धान होगा । तो हितमित प्रिय वचन बोलना भाषा समिति है । तो इस प्रवाची आचारिक निवृत्तियो लिये हुए परिणामके कारण कर्मोंका आश्रय सकता है । इसी

प्रकार निर्दोष विधिसे चर्या करना सो एषणा समिति है। निर्दोष विधिमें आहार करना इसमें भी निवृत्तिका भाव है। आदान निक्षेपण समिति—कोई चीज धरे उठावे किसी जीवको बाधा न हो, ये सब समितिया यद्यपि साधु सतके प्रकरणमें बताई गई हैं किन्तु गृहस्थोंको भी अपनी शक्तिके अनुसार इनका पालन करना चाहिए। विवेकी पुत्रोंको ये मारी चीजे करना योग्य है। ५ वी समिति है प्रतिष्ठापना समिति—मल भूत्र, कफ नाक, शूल आदिकेका ६ पण करे, बल्कि पसीना भी बहुत आ रहा हो तो उसे नी कहीं डाले ता देखकर टाले ताकि किसी जंतुको बाधा न पड़े, सो प्रतिष्ठापना समिति है। ऐसी समिति ६ परिणाममें कर्मका आश्रय रकता है।

मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञानकी निरावरणताकी सिद्धिका प्रकरण—यह सब प्रकरण इस न्याय ग्रन्थमें इसकी सिद्धिके लिये चल रहा है कि पहिले कर्मोंका आश्रय रके और कर्मोंका ऋडना चालू रहे तो कर्मोंका निक्षेपरूपसे अभाव हो जायगा। तब यह ज्ञान निरावरण हो जायगा। निरावरण होनेसे यह सकल प्रत्यक्ष हो जायगा, ममस्त लोकालोकका जाननहार हो जायगा। उसे कहते हैं मुख्य प्रत्यक्ष। ऐसा ज्ञानका विकास होना हम आप सबका स्वभाव है। जो सर्वज्ञ है वैसी ही शक्तिके हम आप है, जातिमें रच भी अन्तर नहीं है। यदि उस विधिम हम आप भी चले तो हम आपना भी विकास होगा, दुःख सकट दूर होंगे। किन्तु, इसके लिए इतनी तो व्यवहारिकता होनी चाहिए कि बाह्य पदार्थोंमें हमारी आशक्ति न जगे और हम अपने आपके कल्याण की बुद्धि रखे। तो जिस मागसे चलकर प्रभुने अनन्त आनन्द पाया उसी मागसे चलकर हम आप भी सदाके लिए समस्त सकटोंसे छुटकारा पा लेंगे।

ज्ञानकी निरावरणताके उपायभूत सवर तत्त्वका प्रतिपादन - मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञानके स्वरूपके प्रकरणमें यह कहा जा रहा है कि यह ज्ञान निरावरण होता है, ज्ञानपर प्रवरण है ज्ञानावरण पौद्गलिक कर्मका। ये पौद्गलिक कर्म जब ऋड जाते हैं तो ज्ञान का पूर्ण विकास हो जाता है। इससे सम्बन्धित यह शङ्का चल रही थी कि कैसे यानें कि कहीं कर्म विस्कुल भड जाते हैं? उसकी सिद्धिमें यह स्थल चल रहा है कि प्रथम तो कर्मोंका सम्बर होता है, उसके साथ कर्मोंका ऋडना शुरू होना है तो उससे कर्म सदाके लिए नष्ट हो जाते हैं। हो सकता है क्या सभसे सम्बर? उमकी बात चल रही है। जो चीज आती है उमका रोकना भी सम्भव है। सर्वत्र घटा तो यह बात। समाजमें धरमे, ७ वस्तु आती है उसका आना भी रुक सकता है। जीवमें कर्म आते हैं तो जिन भावोंसे कर्म आते हैं उन भावोंसे न करें तो कर्मोंका आना रुक जायगा। आश्रय तत्त्वके बारेमें तो पहिले वर्णन कर ही लिया गया था और अब सम्बर तत्त्वके बारेमें कह रहे हैं कि गुप्तिये समितिसे कर्मोंका सम्बर होता है। अब सम्बरके उपायोमें धर्मकी बात चल रही है धर्म कहते हैं आत्माके स्वभावको। और, आत्माके स्वभावको दृष्टिमें लेना, उसका आश्रय करना

रही है धर्मका पालन । धर्म व्यवहार पद्धतिमें समझानेके लिये १० प्रकारके वताये गए हैं—उत्तम क्षमा, मार्दव, आज्ञव, शौच, सत्य, सयम, तप, त्याग, आक्रिञ्चन्य और ब्रह्मचर्य ।

उत्तम क्षमासे आश्रवविरोध—उत्तम क्षमा—सम्यक्त्वसहित जो क्षमा होती है उसे उत्तम क्षमा कहते हैं । जहाँ पदार्थके स्वरूपका यथार्थ निर्णय है, समस्त जीव अपने अपने स्वरूपमें हैं, उनका कुछ भी गुण पर्याय किसी दूसरे जीवमें नहीं पट्टवता है । सभी अपने अपने भावोंके अनुसार कर्मफल भोगते हैं, बंध होता है अथवा मुक्ति होती है । किसी जीवके करनेमें किसी जीवमें कोई परिणति नहीं बनती है । यथार्थ निर्णय जिसने किया है ऐसा ज्ञानी पुरुष किसीके द्वारा गाली दिये जानेपर, मार-पोट होनेपर भी उसके अकल्याणकी भावना नहीं करता है । गृहस्थ पदमें यद्यपि किसी आततायीसे मुकाबला भी किया जाना है जिसका नाम है प्रत्याक्रमण । ज्ञानी जीव अपनी ओरसे आक्रमण नहीं करता, लेकिन कोई आक्रमण करे तो उसका प्रत्याक्रमण करना होता है । उस कठिन परिस्थितिमें भी प्रवृत्ति तो हो रही है उसके ताड़ने-मारनेकी, पर भीतरमें भाव यह बसा है कि इसका अकल्याण न हो, इसका भाव यदि बदल जाय तो यह व्यवहारमें भी प्रत्याक्रमणके योग्य नहीं है, ऐसा पवित्र आशय ज्ञानी जीवके अन्तरङ्गमें पडा है । चाहे यह आशय व्यक्तरूपमें कुछ काम न भी कर रहा हो तो भी आशय अवश्य ही पडा है । जैसे रामचन्द्र जीका रावणसे युद्ध हुआ तो उस युद्धमें कसर तो कुछ खी नहीं जा सकती । युद्ध तो युद्ध ही है, युद्धमें पूर्ण तैयारी थी, बल लगाया था सब कुञ्ज किया था, फिर भी अन्तरङ्गमें रावणका अकल्याण मत हो, ऐसा उनके आशय पडा हुआ था । इन बातको व्यक्तरूपमें वे नहीं कह सके, क्योंकि युद्धमें यदि हम तरबूते काम करते तो युद्ध ही क्या कर सकते ? तिसपर भी अभिप्रायमें यह बात थी कि रावणका विनाश मत हो । इसका प्रमाण यह है कि बहुत कुछ विजय प्राप्त कर लेनेके बाद जब ऐसी स्थिति आ गई कि भव तो चढ़ समयमें ही रावणका विनाश होने वाला है तो रावणको समझाया कि प्रब भी कुछ नहीं बिगडा । सीताको लौटा दो और अपना राज्य करो । तो किसी जीवके द्वारा कुछ सताये जानेपर भी अन्तरङ्गमें उसका अकल्याण न चाहे इसका नाम उत्तम क्षमा है । क्षमामें यह जीव अपने आपकी रक्षा करता है, अपने आपकी क्षमा करता है । इस क्षमा धर्मके प्रसादसे कर्मोंका सम्बर होता है और सचित कर्मोंकी निर्जरा होती है ।

उत्तम मार्दवसे आश्रव निरोध—मार्दव धर्ममें मान न करना बताया है । देखिये, नम्रताकी बात । अभिमानपूर्वक भी नम्रता की जाती है और निरभिमानतामें भी नम्रता की जाती है । कोई पुरुष इसमें अपनी पोजीशन सम्मता है इसमें मेरा बढ़पन रहेगा । मैं बडा हू, यदि इसमें हम तरहके शब्दोंमें बोला जाय, नम्रता नर

ए तो इससे मेरी सबसे इज्जत हेगी । मैं इन सबसे महान हूँ, इन अभिमानमे भी नम्रता बर्ती जा सकती है । और इसका अनुभव सभी कर सकते हैं क्योंकि इस रोगके रोगी सभी हैं । किसीको कम है किसीको अधिक है । एक तो नम्रता अभिमानमूलक होती है और एक सहज होती है । जिसने समस्त पदार्थोंसे भिन्न मात्र ज्ञानस्वरूप अपने अस्तित्वका निर्णय किया है और जाना है कि यह ही मैं आत्मा शरण हूँ, ऐसा भाव्य करना, यह ही मेरे लिए लागकारी है ।

उत्तम आर्जवसे आस्रवनिरोध — उत्तम आजव धर्म—सरलताका नाम है । जो मनमे है वही वचनमे है वही किया जाता है । जहा छल कपट नहीं, ऐसे सरल परिणामका नाम आर्जव है । छल कपट तो वह करेगा जिसने बाहरमे अपना हित माना है । वैभव जुड़ जाय तो मैं महान बन गया । अरे ! वैभव तो पौद्गलिक जड़ चीज है, उसका संचय होनेमें महत्ता कैसे बनती है ? पुण्यका उदय है, वैभव आता है शाये, पर उस वैभवसे मैं बड़ा हूँ तेसी कल्पना करना तो भिष्यात्व है । तो जिसने अपने हितका प्रकाश पाया है उसे इतनी पुरसत कहाँ ? इतना विचार करनेमें समय गंवानेकी बात हो सके सकती है । किसी घटनाके बारेमें कुछने कुछ विचार और क्लान ये बनाना मैं यह बोलूंगा, मैं इस प्रकार इस स्वार्थकी सिद्धि करूँगा, इन कल्पनाओंसे विरक्त पुरुष तत्त्वज्ञानी पुरुष नहीं फँसता है । वह तो इन झूठोंसे दूर ही रहकर सरल वृत्ति रहता है । थोड़े दिनोंका जीवन है आयु समाप्त होती है, क्या मैं क्या बनेगा । कपटमे तो भव अमरण ही लम्बा होता है । पशु पक्षी कीड़ा मकोड़ोमें जन्म लेना पड़ता है । ज्ञानी पुरुष मायाचारसे दूर रहता है और आर्जव धर्मका पालन करता है । इस आर्जव धर्मके प्रसादमे कर्मोंका आना रुकता है और सचित कर्म भ्रष्ट जाते हैं ।

उत्तमशौचसे आस्रव निरोध - शौच धर्म— पवित्रता धर्म है । आत्मामे गदगी है तृष्णाकी, लोभनी । लोभी पुरुष तृष्णावान पुरुष लोगोंकी दृष्टिमें भला नहीं विदित होता है । भले ही घर वालोंकी लोभ करने वाला पुरुष भला जंचे, मगर घर वाले रूद लोभी हैं, तृष्णा करते हैं इसलिए उन्हें वह भला जचता है । तृष्णा करने वालोंके द्वारा लोभ करने वाले लोगोंके भला जचनेसे कहीं यह निर्णय तो न बन जायगा कि वह भला जचनेका पात्र है । एक आम जन्ताकी राय देखो उसके बारेमें तो तृष्णालु कृपण पुरुष लोकमे भी प्रससनीय नहीं हैं । और, वह तृष्णालु पुरुष अपने लिए तो महान अन्याय कर रहा है । अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया लोभ इनका काम क्या है ? आत्माके स्वरूपका अनुभव भी न करने दे ऐसी विपरीत वृत्ति बनानेमें निमित्त है ऐसा क्रोध होना जिस तरह पत्थरमें गहरी लकीर खीच दी जाती है इस तरह जो क्रोध कपायकी लकीर खीच दी जाती है—वह कपाय वर्षोंमे मिटेगी, अनेक वर्ष लगेंगे । इस प्रकार अनन्तानुबन्धी क्रोध बहुत समय तक अपना सकार

रखता है। कागठका श्लोघ कितने भयो तक सस्कार करता रहा। यह अनन्तानुबधी श्लोघ है। अनन्तानुबधी मानमे इतना कडापन होता है जैसे कि पत्थर कडा होता है, पत्थर भुक नहीं सक्ता, काठ तो थोडा भुक भी जायगा, पर पत्थर नहीं हिलता। पत्थर भुकेगा तो टूट जायगा। तो पत्थर जैसा कडा दिन होना यह अनन्तानुबधी मानकी बात है अनन्तानुबधी माया भी ऐसी ही टेढी है, जैसे बाँसकी जड टेढी होती हैं। इस प्रकारका टेढा चित्त बज्र हृदय परख न मके कोई कि मनमे क्या है। अनन्तानुबधी माया यह ससार भ्रमणको बढ़ाने वाली कपाय है। अनन्तानुबधी लोभ। तृष्णाका ऐसा लोभ चढना कि चाहे प्राण चले जाये पर तृष्णा नहीं मिट सकती। जैसे—गाडीके पहियेका भ्रोगन, पहिया और घुरामे जो तैलका कालापन रहता है वह लग जाय तो कपडा चाहे फट जाय पर वह भ्रोगन दूर नहीं होता। जब इस प्रकारकी कषायें हैं तो वहा आश्रव ही आश्रव है। ये कषायें दूर हो और छोटे भी श्लोघ, मान माया, लोभ दूर हो तो अतीव मद कपायमे अथवा कपाय न रहनेमे यह धर्म प्रकट होता है।

उत्तम सत्यसे आश्रव निरोध—सत्य धर्म—जब चारो कषायें दूर हो गयी तब सत्यता प्रकट हुई है। जब तक कषाय है तब तक वह पुरुष सत्य नहीं कहला सकता है। अब उसका जितना व्यवहार होगा वह मोक्ष मार्गके अनुरूप अपने लिए भी और परके लिये भी होगा। ऐसे—उत्तम सत्यकी प्रगतिसे कर्मोका सम्बर होता है और पूर्वमे वधे हुए कर्मोकी निर्जग होती है। कोई पुरुष एक सत्यताका ही नियम ले ले तो उसके सारे भ्रवगुण छूट जायेंगे। एक राजाने सत्यका नियम लिया। उसने बाजार बनवाया और यह घोषणा कर दी कि जिसका कोई माल न बिके वह सब माल हम खरीद लेंगे। बाजारकी उन्हें प्रगति करानी थी। एक दिन एक पुद्घ्य मूर्ति लाया। सारी मूर्तियाँ तो बिक गई पर एक शनीचरकी मूर्ति न बिकी। लोग न जानें क्यों शनीचरको बुग मानते हैं। मगलके काम, अद्ययनके काम ये सब शनीचरको शुरु किए जाते हैं पर शायद इसलिये बुरा मानते हो कि इमका नाम है शनैश्चर अर्थात् शनैश्चर। शनैश्चर। मायने धीरे और चर मायने चलने वाला धीरे-धीरे चलना किसीको पसद है नहीं, आज कल तो लोग थोड़ी ही देरमे न जाने कहाके कहा पहुँच जाते हैं, तो शायद इस कारणसे लोग शनीचरका दिन बुरा मानते हो तो शनीचरकी मूर्ति न बिकनेपर वह राजाके पास आया। राजाने उसे मुह माँगे दाम दे दिये। तो हुआ क्या कि उस शनीचरके आनेपर राजाके यहाँ का समस्त धन वैभव ऐश्वर्य विदा होने लगा। सत्य भी जाने लगा। तो सत्यको पकडकर वह राजा कहता है कि तुम नहीं जा सकते। तुम्हारी बजहसे तो ये सब काम सह सके। सत्यको लौटाना पडा तो सब को लौटाना पडा। निष्कर्ष केवल इतना लेना है कि यदि सच्चाईका व्यवहार है तो एक बार पहिले निर्दयता, गरीबी नौकर उपद्रव सबका सामना करना पडेगा, पर सच्चाई पर रहेंगे तो ये सब बातें शान्त हो जायेंगी।

उत्तम संयमसे आस्रव निरोध—सयम धर्म अपनी इन्द्रिय और मनको गयत करना, ६ कायके (समस्त) जीवोंके प्राणोंकी रक्षा करना सो संयम है। जिस तत्त्वज्ञानने अपने आत्माका यथार्थ स्वरूप जाना है और निर्णय क्रिया है कि यह ही मैं अपनेमे विद्वुद्ध विकास कहूँ तो मेरी भलाई है। बाहरी किसी भी प्रवृत्तिमे मेरा कल्याण नहीं है। सारा स्वप्न है, सब झूठा है, सब जीव समान हैं मैं किसको अपनाऊँ, किससे स्नेह करूँ, सब मिटने वाले हैं और यह मैं भी मिटने वाला हूँ। जो अविनाशी तत्त्व है एक शुद्ध ज्ञान ज्योति, उसका ही शरण लेना वास्तविक शरण है। अपनी ओरसे दो बातें स्नेहकी की, दूसरेने भी दो बातें स्नेहकी की अब यह भी पागल ससारमे रुले। अपने आत्माके अनुभवकी पात्रता उसमे कैसे आ सकती है। तो जो सयमी जीव है, मनको वश रखने वाला है, अपने स्वरूपकी दृष्टि रखने वाला है उस पुरुषके कर्म रुकते हैं और सचित कर्म भडते हैं।

उत्तम तपसे आस्रवनिरोध तप नाम है इच्छा निरोधवा। इच्छाको रोकना, मापने इच्छाको दिलमे रोके रहना, भरते रहना, वे इच्छाये कही बाहर निकलकर नष्ट न हों। यें उसका नाम है इच्छानिरोधी। ऐसा इच्छा निरोध तो प्राय सभी मनुष्य कर रहे हैं। इच्छा भरे हैं, भरते जा रहे हैं और, उनको रोके हुए है, उनपर डाट लगा रखा है कि यह इच्छा कम न हो जाय। इसे इच्छानिरोध नहीं कहते हैं कि इच्छाये दिलमे रहे और उन्हे रोका जाय। इच्छा आश्रवभाव है और यह परिणामनमे आता है। तां इच्छाका परिणामन रोक देना, इच्छाभाव उत्पन्न न हो सके इसका काम इच्छा निरोध है। इच्छा निरोधमे कर्मका सम्बर होता है और सचितकर्मोंकी निर्जरा होती है।

उत्तम त्यागसे आस्रवनिरोध—त्याग धर्म—जिस पुरुषने अपने अन्तःस्वरूप ऐसा निर्णय किया है कि यः तो अपने विद्वुद्ध ज्ञान आदिक शक्ति भाग्य है। जो इसमे है वह यहति कभी जा नहीं सकता। जो इसमे नहीं है वह आत्मामे कभी आ नहीं सकता। समस्त पर वस्तुवोंसे भिन्न है, उनका निरन्तर त्याग बना ही हुआ है कोई पुरुष बल्पनासे परवस्तुको अपनाये तो ऐसा अपन नेसे कही चीज अपनी बन नहीं जाती वह तो अपनी ही ईमानदारीपर है। प्रत्येक पदार्थ, जीव, अजीव पृथगल ये सब अपनी अपनी ईमानदारीपर डटे हुए हैं, लेकिन ये माझे जीव ईमानदारीको खो रहे हैं। कोई पदार्थ किसी दूसरेका बनता नहीं है। ये पृथगल किसीको अपना बनाने नहीं हैं, हैं और उपपादव्यय कर रहे हैं, पर ये मोही जीव सारे विश्वको अपना बनाना चाहते हैं समस्त वैभवपर अपना राज्य चाहते हैं। कितना मोहका गहन अंधकार है कि बात कुछ नहीं है और विश्ववनायें नाना बनाती है। जिने अपने विद्वुद्ध विविक्त अन्तःस्वरूपका निर्णय किया है ऐसा पाप दाह्य पदार्थके त्यागमे विलम्ब नहीं करता है। बाह्य त्याग भी है और अन्तः त्याग भी है। सर्वमे विविक्त अपने परमात्मस्वरूप

का आशय-सेना वह भी चल रहा है। त्याग धर्ममें कर्मोंका सम्भार होता है और पूर्व बद्ध कर्मोंकी निर्जरा होती है।

उत्तम आकिञ्चन्यसे परमार्थ आनन्दका अनुभव — आकिञ्चन्य — यहो कितना परमरूप अमूर्त भाव है, सारे सङ्कट इस आकिञ्चन्य भावनासे दूर हो जाते हैं मेरा कहीं कुछ नहीं है, वान सत्य है। मानलो शान्ति मिलेगी। न मानोगे तो अशान्ति मिलेगी। वैभव कम है आमदनी कम है उसकी लिंग लगी है। धरे, उसकी क्या चिन्ता करने हो। अगर सबके प्रति चिन्ता रखते हो तो वह तो खुद पापका उदय है। परिणामोमे जोह जाना यही है पापका उदय। जो श्री स्थिति है उसीमें कुछ रहो। कदाचित् खामचा लगाकर भी पेट पालना पड रहा हो, पर जिसने तत्व का निर्णय किया है वह तो अपनी अन्न निराकुलताका स्वाद ले रहा है। वह तो विशिष्ट पु ष है। बाहरी परिस्थितिसे क्या अन्दाजा लगाव ने कि यप बडा है यह छोटा है। धरे, बडा पुरुष ता वह है जो ससार, धरीर और भोगोंसे विरक्त है और अपने आत्माके सहज स्वरूपमे हितबुद्धि है। और, सब कुछ वैभव पाकर भी यदि उन बाहरी चीजोंका ही महत्त्व उसने दिया है, अपने आत्माका कुछ भी महत्त्व नहीं दिया है, वह तो महा गरीब है। बहुत धन हो जानेके बाद यदि गरीबी आती है तो जीवन सङ्कटमे गुजरता है। जैसे बहुत बडी धिया पढ लेनेके बाद यदि अपना उस लायक सम्मान दुनियामे नहीं हो पाता है तो वह दु खी रहना है। मोही पुरुषकी बात कह रहे हैं। निर्मोही ज्ञानी पुरुषकी तो और बात है। इसी प्रकार धन अधिक हो जानेपर जब उसका विनाश होता है तो उसको बडा क्लेश होता है। और, कृपण धनीकी हालत तो बहुत दयनीय है। कोई पुरुष कितना बडा धनी है कृपणकी बात यह कब भालूम होगी जब उसका धन चला जाय, लुटेरे लूट ले जायें। जो उस धनके विनष्ट हो जानेपर उ न बडा क्लेश होता है—उस वैभवको न भोग पाया, न दान कर पाया और न उससे अपना गौरव प्राप्त कर सका, साराका सारा धन यों ही चला गया। तो धनसे महत्त्व मानना यह कोई धर्मकी बात नहीं है। ज्ञानी पुरुष निहारता है अपने आपमे, मैं आकिञ्चन हूँ, मेरा कहीं कुछ नहीं है। इस भावसे वह अपने आपको केवल ज्ञानज्योतिर्मय निरख रहा है।

उत्तम आकिञ्चन्य और ब्रह्मचर्यसे आस्रवनिरोध — ये बडे विनयशील धरके लोग, बडी सम्मता और मुन्दरतामे रहने वाले परिजन, बडे योग्य बुद्धिमान मित्र ये सब सामगम ये सब तो बरवादीके ही कारण बनेंगे, कल्याणमे निमित्त न बनेंगे। और, ये निरपेक्ष बन्धु साधुजन त्यागी पुरुष तत्त्वज्ञानी लोग, इनका सम्पर्क हो सत्सङ्ग हो तो ये कल्याण के निमित्त बन जायेंगे, पर कल्याणमें निमित्त होने वाले देव, शास्त्र, गुरुके प्रसङ्गोंपर इतनी उपङ्ग नहीं है जिनकी उपङ्ग धरके परिजनोपर है। तन, मन, धन, चचन सब कुछ धरके लिए अर्पित है। धरे हमें करना क्या है ?

बच्चे अच्छे हो जायें, बच्चोंका रोजिगार बढ़ने लगे, ये खुश रहें, हमें तो इतना ही करना है और दो रोटियाँ खा लेना है, बाकी सारा मरना इनके लिए है। कितना समर्पण किया जाता है उन परिजनोपर, जिनमें मोह बसा हुआ है। और, देव शाम्भु गुरुधर्मके प्रसङ्गमें कुछ भी समर्पण करनेकी उमङ्ग नहीं रखते हैं। नियंत्रण रखिये तो जो कल्याणके हेतु भूत है उनका सम्पर्क सन्सङ्ग बचना और जो मोहके कारणभूत हैं उनका यथार्थ ज्ञान रखना इससे आक्रिञ्चन्य भाव बढेगा। अन्तिम धर्म है ब्रह्मचर्य। अपने आत्मान लीन होना, रमना जिये सर्वविकल्प क्षान्त होते हैं। ऐसे इस ब्रह्मचर्य धर्मके पालनसे कर्मोकी निर्जरा होती है। उम प्रकार वे समस्त कर्म दूर होते हैं और यह ज्ञान निरावरण होकर पूर्ण प्रकट हो जाता है।

ज्ञानकी निरावरणताके उपायभूत सबर तत्त्वमें अनुप्रेक्षाका वर्णन — मुख्य प्रत्यक्ष सम्पूर्णरूपमें स्पष्ट रहता है, इम स्पष्टताका कारण यह है कि वह अतीन्द्रिय हुआ करता है, इन्द्रियसे उदात्त नहीं होता, स्वत ही आत्मासे उत्पन्न होता है। स्वय आत्मासे उत्पन्न होता, इन्द्रियादिक किसी भी परतत्त्वकी पराधीनता इम मुख्य प्रत्यक्षमें नही आती इसका कारण यह है कि ज्ञान निरावरण है। ज्ञानपर किसी भी प्रकृतिका आवरण नहीं है। ज्ञान निरावरण है। उमका कारण यह है कि सम्भरदर्शन सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्यरूप सामग्री विशेषमें इन आवरणोका प्रक्षय हुआ है। तो इस प्रसङ्गमें इस आशङ्कापर कि कर्मोका विशेषरूपसे क्षय कैसे हो सकता है, बताया जा रहा है कि सम्भर भावके कारण नवीन कर्मोका आना रुक गया और दिन परिणामोसे सम्भर भाव होता है उन्ही परिणामोसे कर्मोकी निर्जरा भी हो गई तो सबर-पूर्वक निर्जरा होती रहनेसे इसका विरोध क्षय हो जाता है। तो सम्भर भावके प्रकरण में अब अनुप्रेक्षाका वर्णन करना। अनुप्रेक्षा कहो अथवा भावना कहो - एक ही तात्पर्य है। अनुप्रेक्षा शब्दका अर्थ है—अनुप्र ईक्षा। जैसे आत्माका हित हो उमके अनुसार प्रकर्षरूपसे उत्तम विधिसे तत्त्वका ईक्षण करना, निरीक्षण करना सो अनुप्रेक्षा है। भावनाका अर्थ है कि यो स्वरूपकी भावना करना, बारबार चिन्तन करना कि जिससे परपदार्थोमें उपेक्षा हो और अपने आत्माके विशुद्ध चैतन्यस्वरूपमें खिच बढे उसका नाम है भावना। ये अनुप्रेक्षाये बारह होती है अनित्य, असरण, समार, एरुत्व, अन्यत्व, अशुचि आथव, सम्भर, निर्जरा, मोह, बोविदुर्लभ, धर्मभावना।

अनित्यभावनामें तत्त्वनिरीक्षण—यह ज्ञानी पुरुष अनित्य भावनामें यह निरीक्षण कर रहा है कि जगतमें जितने भी दृश्यमान पदार्थ हैं, जिनको निरस्वकद्वय अन्तरङ्गमें राग और द्वेषकी उत्पत्ति हुआ करती है। ये सब समागम पर्याय हैं। ये द्रव्य नहीं हैं किन्तु यह द्रव्य इस परिणामनमें आया हुआ है। और जितने परिणामन होते हैं वे सब विनासीक होते हैं। तो परिणाम दृष्टिसे यह सारा पदार्थ विनश्वर है, जो नष्ट हो जाने वाली चीज है, जिसका सदा सयोग, रह नहीं सकता उससे लगाव



क्यों लगाना ? अनित्य वस्तुमें रागभाव करनेका फल क्लेश ही है । जैसे परिवारमें दगते ही हैं कि जब तक समागम है जब तक उनमें लगाव है, मोह यज्ञ रह हैं तब तक बटा ह्य मानते है और जब उनका वियोग होता है तब फिर ये कितना तबलीक मानते हैं । जिन पदार्थोंका सयं ग हुआ है उनका वियोग नियमसे होगा । इसमें किमी का न समर्थन चलेगा न किमीका कुछ वदप्यन चनेगा । इस निगाहमें अभीरी गरीबी ज्ञानी मूर्ख सब एक मकान है । सभीके समागम नियमसे नष्ट होने । तो ऐसे अनित्य पदार्थोंमें उपेक्षा करके अपने भागमें वसे दुःख उस नित्य विद्वान्द स्वरूपकी दृष्टि करना इस परिणामसे नवीन कर्मोंका आशय रहता है और पूर्ववद कर्मोंकी निर्जरा होता है ।

**अशरणभावनामें तत्त्वनिरीक्षण**—अशरण भावनामें ज्ञानी यह निरख रहा है कि जगत्में कोई भी पदार्थ मेरे निगे अरण नहीं है । जिसको भी अपनी शरण समझकर उसके पास पहुँचा, उसमें राग दटाया उसके निगे अपना साग मर्पण भी कर दिया फिर भी वहामे घोखा ही मिला । उसमें शरण नहीं मिला । नाशमें कोई भी शरण नहीं । चक्रप्रतियोगी सेना जहाँ ऊरोडो पदाति होते हैं लामों घोडा हाथी होते हैं उहुत बडा दल बल होता है, इनका बडा भी वैभव मरण समर्थमें रह्य नहीं हो सपता । बडे आरामके साधन भी बना लिए हों बडी अच्यी कोठी, बडा दड गोजिगार सब तरहकी सुविचार्यो भी बना ली हों, पर मरण समयमें किमीकी भी सिपारिस नहीं चलती है । बाहरमें कोई शरण नहीं है और अन्तरङ्गमें देवते हैं तो यह मरण ही कुठ नहीं । यह जीव है सत् है, कावत है अपने गुणोंमें परिपूर्ण है, अपने सर्वस्वको लिए हुए है । यह यहा न रहा और कहीं चला गया, इसका मरण क्या ? इसका शरण यह स्वय है । अपने आपके स्वरूपकी ओर दृष्टि लगाये तो दुद ही दुदका शरण मिलता है । ऐसे इस जायक स्वभावी निज अन्नस्त्वकी शरण गहनेके प्रसादसे आश्रयका निरंघ हाता है और पूर्ववद कर्मोंकी निर्जरा होनी है ।

**ससारभावनामें तत्त्वनिरीक्षण** - ससार भावनामें यह जीव ससारकी दुर्गतिके प्राणिभोगो देख रहा है कि सब दुःखी हैं, ससार ही दुःखमय है । किसका नाम सुख रहें ? जिस किसका भी नाम सुख रखे वह तो केवल काल्पनिक सुख है- वह विघट जायगा, जो कल्पना बनी है जिस कल्पनाके कारण भोज माना है, जब वह कल्पना ही न टिक सकेगी तो बाहरी पदार्थ तो क्या टिकेंगे । सुख कहीं नहीं है, जिसको सुख माना है वह दुःख है । लोग भी ऐसा भी कहते हैं कि ससारमें दुःख तो पर्वत बराबर है और सुख है राईके दाने बराबर, तो राईके दाने बराबर भी सुख नहीं है जिसे सुख माना है वह भी आत्माके क्षोभकी एक अवस्था है । किसीने सुखा होकर उम क्षोभका अपनाया तो किसीने दुःखी होकर उस मोक्षको अपनाया, हर्ष और विपाद दोनोंमें क्षोभ बसा हुआ है । शान्ति नहीं है । तो ससार समस्त दुःखमय है, पर अन्तरङ्गमें निरखी— यह आत्मस्वरूप यह केवल ज्ञानमय है, यह कुंठ रहित है, इसमें किसी

भी स्कारकी आकुलता नहीं है। ऐसे नि ससार निद्वलेश आत्मतत्त्वके आश्रयसे आश्रव का निरंघ होता है और बधे हुए कर्मोंका विनाश होता है।

१२. १००

एकत्व व अन्यत्वभावनामें तत्त्वनिरीक्षण एकत्व भावनामें इस जीवने अपने आपमें विराजमान कृद्ध एकत्वका दर्शन किया है, मैं केवल ज्ञानानन्दस्वरूप हूँ, इस मुझके साथी ये रागद्वेष भी नहीं, जिन रागद्वेषोमें हम रमते हैं ये रागद्वेष होते हैं और होनेके साथ ही मिट जाते हैं फिर नये रागद्वेष होते हैं, इस रागद्वेषकी परम्परा में हमें हँसान किया है, यदि परम्परा न बने और रागद्वेष आयें तो चाहे जो आयें जो आयेंगे सो मिटेंगे नये नये रागद्वेष न आयें तो धानेका कोई बलेश नहीं है, आयें हैं सो जायेंगे ये रागद्वेष भी मेरे साथी बनकर न रह सकेंगे। मेरी कल्पन में मेरा मन भी तो मेरा साथी बनकर नहीं रह सकता। ऐसा मैं अपनी इन्द्रिय और मनमें भी परं केवलज्ञानानन्दस्वरूप हूँ उस सत्का जिसने आश्रय किया है ऐसा पुरुष ससारके सपस्त सङ्घट्टोका क्षय कर देता है, उसके नवीन कर्मोंका आश्रव रहता है और पूर्व कर्मोंकी निजरा होती है। अन्यत्व भावनामें इस ही एकत्वको प्रतिलोमरूपमें भाया गया है। मेरा कहीं कुछ भी नहीं है, सब मुझमें निराले है। जिन्होंने अपने द्रव्य, क्षेत्र काल, भावरूप अपने ही प्रदेशमय, अपने ही गुणोमय निज तत्त्वको निरखा है वह इस मनको जानता है कि मेरेसे ते समस्त पदार्थ अत्यन्त बाह्य है परिजन, मित्रजन रागके कारणभूत चेतन अचेतन पदार्थ ये सब मेरे स्वरूपसे निराले हैं, ये सब जुदे हैं, इनमें मेरा कहीं कुछ नहीं है। इस भावनाके प्रसादसे परद्रव्योमें ज्येता होती है और अपने आपमें बसे हुए चिदानन्दस्वरूप एकत्व स्वभावका आश्रय लिया जाता है, उसके कर्म दूर होते हैं।

अशुचि भावनामें तत्त्वनिरीक्षण अशुचि भावनामें ज्ञानी चिन्तन करता है - ये समस्त शरीर अत्यन्त अशुचि हैं जिनमें इष्टबुद्धि करके ये मोही गणी उन्मत्त हो जाते हैं अपना सर्वस्व समर्पण कर देते हैं दीन बन जाते हैं, रागदा में जलते हैं। पौराणिक कथा है, एक राजपुत्र सेठकी बहूको देखकर कामसे व्यथित हुआ और दानो को भेजकर कहलवाया। वह सेठानी चतुर थी। उसने खबर देदी कि १५ दिनके बाद में तुम आ जाना। वह राजपुत्र १५ दिनके बाद आया। उसी १५ दिनके बीचमें उस सेठकी बहूने क्या किया रोज जुलाव लेती रही और एक मटकेमें शौच करती रही। १५ दिनके जुलाव दस्तोमें वह अत्यन्त दुर्बल हो गई, हड्डियां झलने लगी शरीर अत्यन्त कुरूप, पीला पड़ गया। राजपुत्र जब आया तो उस बहूका देखकर बड़ा आश्चर्य चकित हुआ अहं मैंने तो किस रूपमें देखा था अब यह किस रूपमें है। तो वह बोलती है कि आप चकित मत होधो। हमारी आपसे बहुत प्रीति है। आप चकित क्यों हो रहे हैं। जिस रूपपर आप मुग्ध थे चलो वह रूप हम तुम्हें दिखायें और तुम उस रूपका खूब भोग करो। बहू राजपुत्रको उस मटकेके पास ले गई और

खालकर बताया कि देखो इसमें भरा है मेरा रूप । राजपुत्र गर्मिन्दा होकर वापिस चला गया । तो शरीरपर जो रूप है कान्ति है वह है क्या ? शरीरमें भू हुए मल-मूत्र खून आदिक अशुचि पदार्थ हैं । उनका ही तो ढेर है यह शरीर और है क्या ? तो ये सब शरीर अशुचि है । अन्दर निरखो तो अत्यन्त शुचि पवित्र मेरे आत्माका चिदानन्द स्वरूप है जिसकी दृष्टि है केवल जानना । उससे पवित्र हम लोकमें और क्या देखें । जहा इतना बड़ा वैभव कि लोकालोक व्यापक बन गया इससे और विशेष महत्त्वही बात और क्या निरखी जाय ? अपने उस पावन स्वरूपकी भावना करके यह ज्ञानी जीव आश्रवका निरोध करता है और कर्मोंका नाश करता है ।

आश्रव व सवर भावनामें तत्त्वनिरीक्षण आश्रव भावनामें यह ज्ञानी भावना कर रहा है कि रागद्वेष मोह परिणाम आत्माके अत्यन्त क्लेशरूप है । इसके ही कारण मसारमें भटकना पडता है, जन्म मरणके चक्कर लगाने पडते हैं । यह बहुत दुखदायी है । इसके ही कारण नवीन कर्म आया करते हैं । यह आश्रव हेय है । रागद्वेष मोह भाव हेय हैं । उपादेय तो आत्माका वीतराग विज्ञानस्वरूप है जिसमें विशुद्ध प्रकाश है और सत्य निरपेक्ष आनन्द है ऐसा आत्मस्वरूप ही उपादेय है । इस भावनाके प्रसादसे भी आश्रवनिरोध होता है । सम्बर भावनामें यह ज्ञानी पुरुष चिंतन कर रहा है आश्रवका रक जाना ही आत्महित है । ज्ञान और वैराग्यके बलसे यह रागादिक भावको आश्रव और द्रव्यकर्मोंका आश्रव रकता है । मेरे लिये ज्ञान और वैराग्य ही कारण है । जब जब भी क्लेश होता है तब तब भी कोई चिन्ता सताये तो ज्ञानस्वरूप अपने आत्मतत्त्वकी सुख ले और मानले कि मैं तो ज्ञानमात्र हूँ मेरे पर कुछ भार ही नहीं है । यह स्वप्नकी दुनिया है, जिसमें अपना चित्त फसाकर हम अपनेको भारसहित मानते हैं । मैं निर्भार ज्ञानस्वरूप हूँ । इस भावनाके प्रसादसे कर्मोंका आना रकता है और बद्ध कर्मोंकी निर्जरा भी होती है ।

निर्जरा भावनामें तत्त्वनिरीक्षण—निर्जरा भावनामें यह निरखा जा रहा है कि इच्छाका निरोध करनेसे, रागादिक भावनाओंकी अपेक्षा करनेसे इच्छा रहित जो आत्मस्वभाव है उसका अत्रलम्बन लेनेसे पहिलेके बंधे हुए कर्म भडते हैं । कर्मोंके भडनेमें ही आत्माको शान्तिका, मुक्तिका लाभ मिलेगा । जीव चाहे कहीं भी गुप्तरूप में भी किसी भी पाप कर्मको करे तो कर्म वहाँ यह नहीं निरखते कि यह गुप्तरूपमें करता है । बन्धन वहाँ ही हो जाता है । और, जो कर्म बंधे हैं वे कर्म उदयमें आते हैं तब जीवको क्लेश भोगना पडता है । फिरला ही कोई पवित्र जीव होता है जो किए हुए कर्मोंका फल देनेसे पहिले भी काट दे । उस फिरलेको छोडकर केव समस्त जीव इन कर्मोंके उदयमें क्लेश भोगा करते हैं । कर्मोंकी निर्जरामें ही आत्माका स्थित है । ऐसी भावना वाले ज्ञानीके कर्मोंका आश्रव रकता है ।

सोक एव बोधिबुलंभ भावनामें तत्त्वनिरीक्षण लोक भावनामें ज्ञानी

इस विशाल लोकको निरख रहा है और सोच रहा है कि इस जीवने निजकारण परमात्मतत्त्वकी सुध नहीं की इस कारण इस लोकमें सर्वदेशोमें अनन्त बार यह जन्म-मरण करता आया । जब अज्ञानभाव हटे और आत्माका चित्त अज विकसित हो तो लकका यह भ्रमण, यह जन्ममरणका चक्कर समाप्त हो सकता है । यो यथार्थ निर्णय करके तत्त्ववेदी महात्मा अपने उस सहज ज्ञानस्वभावका आलम्बन करता है जिसके प्रतापसे कर्मोंका आश्रय रुकता है । बोधिदुर्लभ भावनामें अपनी वर्तमान परिस्थितिको देख रहा है कि यह कितनी दुर्लभ चीज थी जो प्राप्त करली गई है । ससार में कैसे कैसे विचित्र जीव हैं— एकेन्द्रिय, पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति, कीड़ा-मकोटा, पतंगे मक्खी मच्छर, पशु पक्षी आदिक कितनी ही तरहके देहधारी हैं, उन सब जीवोंके मुकाबलेमें हम आपका कितना श्रेष्ठ जीवन है । कितनी कला, कितना ज्ञान, कितनी बुद्धि प्राप्त हुई है । अपने दिलकी बात दूसरोंसे बड़े साहित्यिक ढङ्गसे भी बताना सकते हैं, दूसरोंकी बातको भी समझ सकते हैं । यह बात इन पशु पक्षी कीड़ा मकोटोंमें कहाँ है ? कितना दुर्लभ मानव जीवन पाया है तिसपर भी दुर्लभ चीज आया है उत्तम जाति, उत्तम कुल, उत्तम देश आदि । इन सभी दुर्लभ चीजोंको पाकर आत्मरक्षामें इनका उपयोग करने तो इसमें आत्म वश्याण है । यो जानकर अपने उस शुद्ध चिदानन्द स्वरूपकी ओर दृष्टि करके अपनी रक्षा करना है । इसमें कर्मोंके आश्रय रके, पूर्ववद्ध कर्म भङ्गे, वही आत्माकी रक्षा है ।

धर्मभावनामें तत्त्वनिरीक्षण व धर्मके प्रतापसे ज्ञानकी निरावरणता—  
जानी पुरुष धर्म भावनाका चिन्तन कर रहा है । मेरे आत्मका धर्म यह एक आव्यत ज्ञानानन्द स्वभाव है । इस धर्मकी दृष्टि करनेसे धर्मका पालन होता है । इस धर्मपालन के समय रहे सहे रागभाव चलते हैं तो देव, शास्त्र, गुरुके प्रसङ्गमें चलते हैं तब इसके धर्मध्यान होता है । उस धर्मध्यानके प्रतापसे उत्तम देवोंमें जन्म होता, अहिमिन्द्रोंमें जन्म होता और उसी सिलसिलेमें वहाँसे जलकर मनुष्य होकर तपश्चरण करके निर्वाण प्राप्त कर लेते हैं । धर्मका अतुल प्रताप है । लोकमें हम आपका मात्र धर्म ही कारण है । उस धर्मका सहारा लें । धर्मके सहारेका अर्थ यह है कि अपने आपका जो स्वरूप है, जिसमें रागकी तरंग नहीं है । केवल एक प्रतिभासमात्र है । ज्ञातादृष्टा रहने वाला है ऐसे शुद्ध तत्त्व आनन्दस्वरूपका आलम्बन ले, यहाँ अपनेमें ही ऐसी दृष्टि लगायें तो यह कहलायेगा धर्मपालन । इस धर्मपालनके प्रतापसे नवीन कर्मोंका आश्रय रुकता है और पूर्ववद्ध कर्म दूर होते हैं, यो जब समस्त कर्म दूर हो जाते हैं तो ज्ञान निरावरण हुआ, फिर इन्द्रियकी कोई अपेक्षा न रहती, यों निःशेष रूपसे निर्मल ज्ञान प्रकट होता है, वही शुद्ध प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है ।

ज्ञानकी निरावरणताकी विधिकी प्रकरण - ज्ञानके दो भेद होते हैं— एक प्रत्यक्ष ज्ञान दूसरा परोक्ष ज्ञान । जो स्पष्ट ज्ञान है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । स्पष्ट ज्ञानके

दो प्रकार हैं—एक एकदेश स्पष्ट और दूसरा सर्वदेश स्पष्ट । जो ज्ञान एकदेश स्पष्ट है उसे साध्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । जिसके सम्बन्धमें हम आप बोला करते हैं कि हमने प्रत्यक्ष देखा, प्रत्यक्ष सुना वह प्रत्यक्ष वास्तवमें ता परोक्ष है किन्तु उस ज्ञानमें कुछ एकदेश स्पष्ट विदित होता है इस कारण उसका नाम साध्यवहारिक प्रत्यक्ष है । जो सर्वदेश स्पष्ट होता है उसका नाम है मुख्य प्रत्यक्ष । मुख्य प्रत्यक्ष इन्द्रियातीत है । ऐसा ज्ञान जो सर्वदेश उत्पन्न हो वह इन्द्रियके द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकता, किन्तु इन्द्रियके व्यापारसे रहित केवल एक आत्माके आलम्बनसे ही स्पष्ट ज्ञान उत्पन्न होता है अतएव यह मुख्यज्ञान अतीन्द्रिय है और निरावरण भी है । ज्ञानपर आवरण कर्मोंका है । कर्मोंका आवरण दूर भी हो सकता है या नहीं । इस शङ्कापर यह प्रसङ्ग चल रहा है कि भागाभी जो कर्म आ सकते हों न आयें अथवा कर्मोंका आना रुक जाय और सचित्त कर्म ऋड जायें तो इस विधिसे निरावरणता हो सकती है । अर्थात् सम्बर और निर्जरा इन दो तत्त्वोंके प्रसादसे मोक्ष अवस्था हो सकती है ।

सवरतत्त्वके प्रसङ्गमें परीषहविजयका वर्णन मोक्षके प्रमुख उपायभूत सम्बरके प्रसङ्गमें परीषहजयका वर्णन चल रहा है । २२ प्रकारके परीषहोंका विजय होनेसे कर्मोंका आश्रय रुकता है और सचित्त कर्मोंकी निर्जरा होती है । उनके नाम हैं—क्षुधा, विपासा शीत, उष्ण दसमशक, नग्न्य, अरति, स्त्री, चर्षा निषद्या, क्षय्या, आकोश, बध, याचना अलाभ, रोग, तृणस्पर्श, मल, सत्कार पुरस्कार, प्रज्ञा, अज्ञान और भ्रदर्शन । इनमें क्लेश भरा हुआ है । इन सर्व परीषहोंपर विजय प्राप्त करना, इन परीषहोंके आनेपर अपनेमें क्षोभ न आने देना, इस हीका नाम है परीषह-विजय । परीषह विजय एक बहुत बड़ा आत्मबल है जिस विजयके प्रसादसे कर्मोंका सम्बर और निर्जरा होती है । आत्मसाधनाका बहुत बड़ा महत्त्व है । लोकमें तो मोहीं मिथ्यादृष्टि अज्ञानी स्वार्थी विषयानन्द लोलुपी पाप कलङ्कसे भरे हुए परिणाम करके मलिन हैं, उन लोगोंको खुश करनेके लिए उनकी खुशामद करना, सेवा करना यह उद्देश्य तो एक बहुत अघम भाव है मोक्षमार्गकी दृष्टिसे । मोक्षमार्गमें तो सबसे निपाले अपने ज्ञायकस्वरूप अन्तस्तत्त्वकी उपासनाके बलको महत्त्व दिया है । यह बल परीषह विजयसे प्रकट होता है । परीषहविजयपर अधिकार साधु सत्तोंका हुआ करता है तो उस ही दृष्टिसे परीषह विजयका अर्थ समझना चाहिए ।

क्षुधापरीषहविजय — कोई साधु एक निर्दोष विधिसे आहारार्थ चर्षा कर रहा है । कितने ही दिनोंका उसका उपवास है, पर कदाचित् उस भिक्षाका लभ न हो, ऐसी विधि न जुड़े, लोगोंका भक्ति सम्मान उतना न उसकी समझमें आये तो आहारका बहा अलाभ रहता है । लेकिन, आहार आदिक न मिलनेपर भी वह सत अपने कर्तव्यमें जरा भी उल्साह नहीं भग करता, स्वाध्याय और ध्यानकी भावनामें तत्पर रहता है । क्षुधा वेदनासे यद्यपि शरीर क्षीण हो गया है । नहीं भी भोजनकी

प्राप्ति हुई। तो भोजनकी प्राप्तिसे भी अधिक गुण भोजन न मिलनेमें समझता है और ऐसी क्षुब्धकी वेदना आनेपर भी उसके प्रति चिन्तन नहीं करता वे, अपने समताको परिणामको सम्हाले रहता है। यह है साधुकी साधुपरीपह विजय। आहार न मिलनेके बाहरमें कई कारण होते हैं। एक कारण तो यही है कि नवधाभक्तिको यदि कोई गृहस्थ भली प्रकार प्रकट नहीं कर सकता तो साधु जन वहाँ आहार नहीं लेते। कोई शक्का कर सकता है कि यह तो उनकी एक अभिमानकी बात है कि पूरी भक्ति न मिले तो वहाँ आहार न ले यह शका ठीक नहीं है, क्योंकि साधुजनोंके पास और कोई दूसरा तरीका नहीं है कि वे यह जान सकें कि यह भोजन पवित्र है और भोजन देते वालोंका हृदय पवित्र है और बड़े भावसे उदारतासे यह हमें पडगाह रहा है, इसका ज ननेका साधुकोके पास और कोई उपाय नहीं है। वे मौनसे चर्या करते हैं। बोलते हो तो पूछ ले कि अमुक चीज कितने दिनोंकी है। शुद्ध बना या नहीं बना। तो मौनसे चर्या करने वाले साधुजनोंके पास सिवाय नवधाभक्तिको ठीक निरख ले, इसके अनिश्चित और कोई उपाय नहीं है कि जान सकें कि आहार भी शुद्ध है और दादाके भाव भी दृढ़ हैं इसकी परीक्षा वे उस भक्तिसे ही कर पाते हैं। जिनको विधि म स्तूप है उनके मन, वचन, कायकी चेष्टासे वे जानते हैं कि यह आहार निर्दोष है। कभी नवधाभक्तिमें कभी आये तो उससे वे जानकर कि यह आहार पवित्र नहीं है, आहार नहीं करते, दूसरा कारण कोई अंतराय आ जाय अथवा कोई रोक दे, कुछ भी आहारके प्रकरणमें निषेध वाचक शब्द कह दे तो आहार नहीं लेते। जैसे गृहस्थ-जन भी तो भोजन करते समय यदि कोई उन्हें टोक दे कि अब यह न चाहिए अब यह न चाहिए अब अमुक चीज दो। किसी चीजका निषेध किसी भी शब्दसे करे तो गृहस्थ भी भोजन नहीं कर सकता। तीसरा कारण है- वृत्तिपर अस्थानकी विधि न मिले। जब अटपटी आखड़ी लेकर उठे है उसकी पूर्ति न हो सके तो आहार नहीं लेते हैं। अनेक कारण होते हैं। तो क्षुधाकी वेदना भी है। आहारका लाभ भी नहीं हुआ तिसपर भी ग्लानि न करना और अपने आत्मध्यानमें उत्साह बनाना यह है क्षुधापरीपहजय।

तृषापरीपहजय - तृषापरीपहजय अद्भुत ज्ञानबलको प्रकट करता है। किसी ही गरमी है फिर भी अध्यात्मयोगी मत स्नानका परिषेकका भाव भी नहीं रखते है। पक्षियोंकी तरह अनियत स्थानमें जहाँ चाहे विहार करते हैं। जहाँ पिपासाके कारण पित्तज्वर आदिक अनेक रोग हो गए है ऐसी पिपास रूनी अग्निकी शिलाओंको जो वैयंरुनी ज्ञानजलसे बुझा देते हैं और अत्महिनके कर्तव्यमें विचलित नहीं होते, अपने आत्मध्यानमें सावधान रहते हैं, ऐसे सनोका यह है तृषापरीपहजय। जब तक अपने तत्त्वज्ञानकी दृढ भावना न हो तब तक इन परीपहोंको भली भाँति कोई जीत नहीं सकता।

शीतपरीपहजय—कितना ही शीतकाल पड रहा हो फिर भी कोई साधु

वृक्षके नीचे कोई नुकीला शिवा तलपर विराजे हैं, वरुं, घोन भी गिरे तो भी उसके प्रतिकारके सबधमे कुछ विचरन नहीं करते। फँसी घुन है उन तत्त्ववेदियोंकी कि ऐसे वृ.सह परीषह हैं फिर भी उनमे रच भी विचलित नहीं होते। जो पुष्प उध तत्त्वकी दृष्टि नहीं कर पाते उनको ये सब अचरनकी बातें मालूम होती हैं। इतना तो गृहस्था के भी देखा जाता है कि किसी दिन यदि विशेष आय हो रही हो, ग्राहकोंका ताँता लगा हो, दूकान प्रचञ्ची चन रही हो तो भूल व्यासकी सुध भूल जाती है। ताँ यह तो सिद्ध है कि कोई पुन ऐसी हीती है कि जिसमे ये वेदनयें सब आसानीय निकल जाती हैं। फिर साधु जनोकी तो अपने आपमे वसे हुए कारण परमात्मतत्त्वकी घुन है उसे स्वय एक अशौकिक आनन्द प्रकट हो रहा है, तो वे इन परीषहोंकी विजय करनेमें समर्थ होते हैं।

उष्णपरीषहजय कैसी ही गर्मी पक रही हो, कुवोंमें जल नहीं रहा, ऐसी तीव्र गर्मीके समयमे जहाँ गला, तालू, मुख सूख रहा है क्योंकि यह तो शरीरकी बात है, उसपर माधुका क्या बस, फिर भी साधु अपने उस तत्त्वज्ञानके आनन्दसे आनन्दित रहकर इस ओर दृष्टि नहीं देते। उस उष्ण वेदनाके प्रतिकारमें समर्थ बहुत गृहस्था-वस्थामें साधन जुटाये थे पर उन साधनोंका अब हवाल नहीं करते और अपने इस तत्त्वज्ञानरूपी शीतल जलमे समुद्रमें अबगाह रहे हैं, ऐसे साधुजनोके उष्णपरीषह विजय होती है।

दशमशकपरीषहजय - एक कठिन परीषह है दशमशक। डार, मसक, मक्खी, चीटी विच्छेद आदिक कोई भी जीव जंतु इस रहा हो, काट रहा हो, उनसे जो बाधा हो रही है उस बाधाके प्रतिकारकी वाञ्छा भी नहीं है योगीके और न उस बाधाको वे मन, वचन, कायसे दूर करनेका यत्न करते। केवल एक निर्वाण प्राणिका ही जिनके सकल्प बना हुआ है ऐसे पुरुषोके द्वारा जो दशमशककी वेदना सह ली जाती है, उस उपद्रवमे रच खेद नहीं मानते हैं। वहाँ होता है दशमशकपरीषहजय। बताते हैं कि जब अग्नेजी राज्यमे क्रान्तिका समय आया तो भगवत्सिंहको गिरफ्तार किया गया और गुप्त रहस्य जाननेके लिये उनके अगुलीके नीचे एक मोमबत्ती बलाई गई, तिसपर भी गुप्त रहस्यको भगवत्सिंहने नहीं बताया। तो घुन ही तो है। उनकी घुन और किस्मकी थी। तो अपनी घुनमें रहकर ऐसे कठिन परीषह भी सह लिए जाते हैं। और, जहाँ शरीरसे भिन्न केवल आत्मतत्त्वके अनुभवकी ही घुन बस रही हो वहाँ तो यह परीषहविजय आसान रहता है। जब तक परीषहविजयकी कुञ्जी नहीं प्राप्त कर ली जाती तब तक ये सब आश्चर्यकी बातें लगती हैं। - कुञ्जी है अपने आनन्दस्वरूपका दर्शन और उसमें रमण करनेकी घुन। जिसके कारण यह शरीर ऐसा निराला विदित होने लगता है जैसे कि और दूसरे शरीर।

नागन्यपरीषहजय - एक परीषह है नागन्यपरीषह। जैसे उत्सव हुआ वास्तव

निर्विकार होता है, निष्कलङ्क होता है इस प्रकारका जिन्होंने रूप धारण किया है, जो किसी पापक छुपा नहीं सकते निष्परिग्रह है निर्वाणकी प्राप्तिके लिए साधनभूत समझकर जिन्होंने यह नाम अदस्या धारण की है, मनमें विकार जिनके रच नहीं है, बाहरके शरीर, स्त्रीके लय अत्यन्त प्रशुचि है, इस प्रकार कुलूप रूपसे भावना करने वाले साधुत्रनोंके जो रातदिन मङ्गल ब्रह्मचर्यका पालन है ऐसी नगनावस्थाको धारण करके भी विकार न भाने देना यह है नामधारीपहविजय ।

अरतिपरीषहजय - साधुजनोके कितने भी अनिष्ट समागम आये फिर भी इष्ट बुद्धि जोड़नेके लिए उत्सुक नहीं रहते, वे गानोमें रुचि रखे, रागके अत्रन सुननेमें रुचि रखे बिनमें एक राग रस बढ़ता हो ऐसी वृत्ति साधुवोके नहीं होती है । वे विकट-विकट स्थानोंमें रहा करते जहाँ लौकिकजन निवास भी नहीं कर सकते, वृक्षकी गुफा चोंचें, सूने घरोंमें रहकर भी वे स्वाध्यायसे रचमात्र भी अरति नहीं करते हैं; ऐसे अनिष्ट प्रसङ्गोंमें भी कभी उन भोगोका ध्यान नहीं करते उन आरामोका ध्यान नहीं करते जो बहुत-बहुत आराम भोगा है घरमें रहकर । उन सबका ख्याल न रखकर केवल एक विशुद्ध ज्ञान ज्योतिमात्रके अनुभवकी ही जिनके चाह लगी है ऐन पुरुष अनिष्ट प्रसङ्गोंमें भी खेद न मानते हैं, इसे अरतिपरीषहजय कहते हैं । देखिये - कर्म बन्ध तो जीवके रागद्वेष मोहभावका निमित्त पाकर होता है । इस ज्ञानवली पुष्पमें रागद्वेष मोह कहाँ उत्पन्न हो रहे हैं फिर बंध कहाँसे हो ? ऐसा ही पुरुष परीषह विजयमें निष्णात होता है ।

स्त्रीबाधापरीषहजय - स्त्रीबाधापरीषह - कदाचित् जङ्गलके स्थानमें भी एकान्तमें या ग्रन्थ भी कहीं नवयौवन वाली स्त्रीके द्वारा भी कोई रागरङ्गकी वाने हो, या कोई देवांगना अपना सुन्दर स्त्रीरूप रखकर किसी ऋषिको चित्त डिगाना चाहती हो तो उस समय भी ऐसे साधु जिन्होंने इन्द्रियके व्यापारोका सकुचित् कर दिया है वे स्त्रीकी राग भरी बातें सुनकर, उनकी मुस्कान निरखकर उनके विलान सहित षटाक्षको देखकर, उनके प्रहासको देखकर रचमात्र भी उद्वेग नहीं करते उनमें काम व्यथा नहीं होती, ऐसे साधुओंके स्त्रीपरीषह विजय होती है, कोई यदि ऐसा ध्यान करसे कि कोई मनुष्य गाली दे रहा है तो वह तो हमारी परीक्षा कर रहा है, ख्याल कर लेनेसे उमपर क्रोध नहीं आता । यों ही सर्वत्र ख्याल करनेमें जहाँ कुछ भी घटना आपके समक्ष कोई घटाये वस वही साचलें कि यह तो मेरी परीक्षा करनेके लिये ऐसी चेष्टा कर रहा है, इतनी बात सोच लेनेसे ही कषाय मद हो जायगी । ता दृ भी ध्यान करलें कि ये देवांगनायें अथवा कोई भिन्न मेरी परीक्षाको तो नहीं आया तो इतनेसे ही उसका विचार परिवर्तित हो जाता है, ये साधुजन कभी विकल्पमें भी आयें तो इस प्रकारके घुब विकल्प करते हैं, और मुख्यतया तो अपने आत्मस्वरूपको दृष्टि रखकर वहाँ मानन्दित रहते हैं । ऐसे साधुवो के स्त्रीपरीषह विजय मू



हती है।

चर्यापरीषहजय चर्यापरीषहजयमे सत योगी चलते समय जो तर्कलोक होती है—काटा चुमे, पृथ्वीमे जमे हुए तृण चुमें, लेकिन वे उसमे अपने चित्तको म्लान नहीं बनाते। जिन्होंने शीघ्रकाल तक गुरुकुलमे रहकर ब्रह्मचर्यकी सेवा की है वध और मोक्षके तत्त्वका जिन्होंने भली प्रकार निर्णय किया है, समयके साधन देव गाल्ग गुरु, आत्मतत्त्व इन ही भक्ति करके जिन्होंने आत्माको पवित्र बनाया है ऐसे मुनि गुरु जनोमे आज्ञा लेकर कभी विहार भी करें तो अनेक तपश्चरणांमे वे डिगने नहीं, और ईर्ष्यामिनिसे समयकी रक्षा करते हुए विहार करते हैं। तो कुछ भी चुमे पैरमें फिर भी वे खेद नहीं मानते और न यह ध्यानमे लाते कि मैं पहले ऐसे स्थानर चलता था, क रोमे घूमता था, विमानोमे जाता था कभी पृथ्वीपर पैर नहीं रखा, मलमलके गद्देपर कदम रखना था, इस आरामको भी जा रचमात्र भी नहीं साचते और गया समय अपने आवश्यक धर्मकार्योमे सावधान रहते हैं ऐसे साधु सन जनोके चर्या परीषह विजय होती है।

निषद्यापरीषहजय - निषद्यापरीषहजय एक आमनसे बैठनेका परीषह सहना निषद्यापरीषहजय है। सतजन ध्यानमे, किन्ही गुफामो कन्दरावोंमे अथवा अन्य भयानक स्थानोमे पहुँचकर जिस आसनमे बैठकर ध्यान लगाया वस उमी आमन मे बैठे रहते हैं, वहाँपर सिंह व्याघ्र आदिककी गजनाके शब्द भी सुन पड रहे हों तो भी उन्हे भय नहीं होना। किसी प्रकारके उपमर्ग होते हों तो भी वे अपने ध्यानमार्ग को नहीं छोडते। यो एक क्या अनेक वाधायें वे साधुजन सहन करते हैं। उन साधु-जनोके निषद्यापरीषहजय होतो है। इन विशुद्ध परिणामोसे कर्मोका सम्भर होता है, मचिन कर्म भडते है। इस सम्भर निर्जरणके प्रनापसे कर्मोका पूर्णक्षय होता है। वहाँ निरावरण अतीन्द्रिय ज्ञान प्रकट होता है जिसे मुख्य प्रत्यक्ष कहते हैं।

सवरतत्त्वमे योगीका गय्यापरीषहजय— ज्ञानका स्वभाव जाननेका है। जाननेमे आते हैं ज्ञेय पदार्थ, सत् पदार्थ। तो जो भी मत् हो वे समस्त ज्ञानमे आ जायें। सा ज्ञानका स्वभाव है। किन्तु ससार अत्रम्यामे यह ज्ञानस्वभाव अपने स्तभावके अनुरूप पूर्ण विकसित नहीं हो रहा है, इसका कारण है ज्ञानपर लगा हुआ ज्ञानावरण कर्म। जब उस कर्मका आवरण नष्ट होता है तब यह विकास सम्पूर्ण उत्पन्न होता है। वह निरावरणता सम्भर तत्त्व और निर्जरा तत्त्वके कारण होती है। नवीन कर्म न आयें और पूर्ववद्य कर्म भड जाये इन गिधिते समस्त कर्मोसे छुटकारा मिल जाता है तो उस ही निरावरणता प्रसङ्गमे सम्भर तत्त्वका वर्णन चल रहा है और उसमे परीषहविजयका प्रसङ्ग है। साधु सतजन ज्ञान ध्यानके तपश्चरणमे रत रहा करते हैं, उनके इस परिश्रमके कारण शरीर थक जाता है। तो एक मुहूर्तको वे खर विपम कठोर, पापाण किसी भी जमीनपर जो निर्दोष हो उसपर कुछ निद्रा लेने हैं सो भी

निद्रा एक करवटसे लेते हैं और ऐसा निश्चल पडकर लेते कि मानो काठ पडा है अथवा प्राणरहित कोई देह पडा है । इस प्रकार एक करवटसे ककरीली जमीनपर शारीरिक थकान दूर करनेके अर्थ ज्ञानका सस्कार लिए हुए कुछ ध्यान करते हैं । उस समय कोई उपद्रव भी आये, कोई स्वतरकृत वाधा भी आये तो भी उन समस्त परीपहोको वे समनासे सह लेते हैं । जो सतजन इतने परीपहोसे भी खेद नहीं मानते, और ज्ञानस्वरूप निज अतस्तत्त्वकी भावनामे प्रमत्त रहने है उन सतको शय्यापरीषह विजय होती है ।

आक्रोशपरीषहविजय - ये यं.गीश्वर अपने ज्ञानबलसे इतना दलिष्ट होते हैं कि वे दूसरे अज्ञानी जनोके द्वारा कौसी ही गाली दी जानेपर भी चित्तमे खेद नहीं लाते है कोई दुष्ट जन निन्दाकी बात बोले, असभ्यताकी बात बोले, मर्मभेदी वचन बोले, ऐसे वचन जो क्रोध अग्निकी सिलाको बढा दे लेकिन उन शब्दोमे, उन अर्थोमे उनका चित्त नहीं लगता । यद्यपि वे योगी इतना बलिष्ठ हैं कि गाली देने वालेका भुँह तोड सकते हैं, पर उनके रच भी प्रतिकार करनेकी भावना नहीं है । वे अपने आप कर्मका भी चिन्तन करते कि ऐसा ही निमित्तिर्निमित्तक भाव है कि छोटे कर्म जो किए गए थे पहिले, उनक यह विपाक है । अथवा गाली देने वालेके भी पापकर्म का चिन्तन करते है कि देखो यह बेचारा कितना दुःख है । कितना पापका उदय है कि हम ज्ञानका प्रकाश नहीं मिल रहा, और हम शरीर जडको ही मुझे समझकर यह गाली गलीज बक रहा है । वे साधु सतजन यो विचार करके उस उपद्रवसे अपना मन फेर लेते हैं, तपश्चरणकी भावनामे रत रहते हैं । कपाय विषका लेशमात्र भी मुझमे आये तो वह महा विष है । उस विषकी कणिकाको भी अपने हृदयमे रधान नहीं देते हैं । ऐसे ज्ञानी पुरुषोके आक्रोशपरीषह विजय होती है ।

वधपरीषह विजय — जगतमे प्राणी नाना भावोके होते हैं । साधुको भी निरखकर किसीके बैर भाव उमड जाता है तो कोई बैरि उन्हे छेदे काटे, मुटगगंजे मारे, कितना ही शरीरपर आक्रमण करे, वध भी करे तो ऐमे हिंसक पुरुषोमे जीवांम रच मात्र भी मनका विकार नहीं करते । उन्हें शत्रु नहीं मानते । कोई ऐसा अली-किक ज्ञान प्रकाश होता है जो उन योगीश्वरोको सर्वत्र वही विशुद्ध प्रकाश नजर आता है । मेरा कोई जीव विरोधी नहीं है । कोई कुछ करता है तो उसके उस प्रकार के कर्मका उदय है, बेचारा विवश है, पराधीन है यो और दयाका भाव लाते हैं । जैसे कोई मां अपने किसी कुपूत बच्चेके द्वारा सत्तायी भी लाय तो भी उसपर बच्चे जैनी ही बुद्धि रखती है । कोई बच्चा दो चार थप्पड भी मारे, सरके बाल भी नोचे, नुखसे काट भी खावे पर वह मां उस बच्चेपर दया वृद्धि ही करती है । बेचारके दिमाग कम है, सोच नहीं सकता, यो अपने पुत्रपर कष्टाकी बुद्धि ही करती है इसी प्रकार ये साधुसत जन किसी दुष्ट पुरुषके द्वारा सत्ताये जानेपर भी उस पुरुषमे कष्टा बुद्ध

करते हैं। यह बेचारा मोहके बन्ध है, इसे ज्ञान प्रकाश नहीं मिला, बाँर दृष्टि किए हुए है और दुःखी हो रहा है। जो रोगी जानेपर ही उस पुरुषके इति योगीश्वर २४ मात्र भी द्वेष बुद्धि नहीं लाते हैं। चिन्तन करते हैं कि यह तो मेरा बन्धाया हुआ, पाप कर्मका फल है। यह बेचारा क्या करे, और फिर जिस शरीरपर ताठन करनेके लिये यह उपाय हुआ है यह शरीर तो जलके बुद्बुदकी तरह अस्थिर है। यही तो बाधा जायगा। मेरा धन तो गम्य नव, सम्यग्ज्ञान प्रीत्य सम्यक्चात्रि है, यह तो नहीं घाता जा सकता। ऐसा विचार करने वाले साधुसन्तोंके जिनकी इतनी समता है कि कोई चदनवा लेय करता हो अथवा कोई चाकूमे शरीरको छील रहा हो तो भी उनके किसीके प्रतिराग अथवा किसीके प्रति द्वेष नहीं जगता है। उनको तो एक आत्मदित्तकी ही धुनि लगी है। हितमार्ग है समता। वे माधुजन अपने उस समता भावने नहीं विगते। ऐसे योगीश्वरोंके वच परीपह विजय होगी है।

याचनापरीपह विजय आत्महिनके भावने योगी अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग तपका आचरण करते हैं। नाना प्रकारके तप करते हैं। अर्धमिच्छुन स्य नमो रह। गमभिः पहाडोंपर चिन्ता, स्नायनरहित वृक्षोंके नीचे रहना, कठिन तप कि नहीं और नसाजास हो जिनपर दिव्यता है, कठिन रोग भी हो गए हैं प्रशंसा चाहे दिव्य हो भी जय उसका वे इतना श्याल नहीं रखते, पर किसी भी परिस्थितिमें वे शोषण आहार आदिकी याचना नहीं करते। भिक्षाकाममें भी विजलेके प्रकाशकी तरह निकल जाते हैं, किसीने कति पूर्वक पदमाहन किया और उन्हें यह ज्ञव गया कि इसका हृदय विषुद्ध है और आहार दान देनेका इतका बड़ा ज्ञेय भाव है तो वही आहार ले आते हैं पर वे किसी चीजकी याचना नहीं करते। ऐसे योगीश्वरोंके यह याचनापरीपह विजय है।

अलाभपरीपहविजय शरीर तो जब तक आत्माका केवलज्ञान नहीं हुआ तब तक आहारके बिना नहीं टिकता, सो समयकी रक्षा करनेकी वे आवश्यकता समझते हैं, सो वायुकी तरह निमग अनेक देगोंमें पर्यटन करनेके कारण विनका शरीर खेद हो गया है, जिनके एक बारका ही जीवन पर्यन्तको भोजन लेनेका नियम है ऐसे साधुसतजन भिक्षालाभके लिये नगरमें निकले और उन्हें भिक्षाकी प्राप्ति न हो तो उनके चित्तमें संकोच नहीं होता और जब आहार लाभसे भी बढकर उस अलाभमें गुण समझते हैं। यह तो मेरा परम तपवचरण है। परीक्षाके समय यदि उत्तीर्णता होती है तब तो उसकी योग्यता मानी जानी है और परीक्षाके समय वह अनुत्तीर्ण हो समय चाहे अपनी वितनी ही विषुद्ध चर्या बतला रहा हो तो भी समझिये कि उसमें वह योग्यता नहीं है। जैसे कोई गृहस्थ घरके पास मन्दिर है, कभी कभी दर्शन करने चला जाता है, तो जब कभी पहुँच भी जाता है, कभी अच्छी तो वह भी कोई सास श्रद्धा नहीं है। कोई आता है परीक्षाका समय, न हो आहार आदिकका लाभ, बहुत

दिनोंके उपवासे भी हैं ऐसी स्थितिमें अलाभमें परमतपश्चरण मानते हुए और आत्म स्वरूपके दर्शनमें सन्तुष्ट हुए योगीके अलाभ परीपह विजय होती है। जैसे किसी कृपण पुरुषको किसी चीजमें कुछ धनका लाभ होता दीख रहा हो तो उस प्रसङ्गमें वह अनेक विषयों भी सह लेता है, लाभ मिलनेकी निकटता जान करवह गतुष्ट रहा करता है ऐसे ही आत्मीय विशुद्ध आनन्दके अनुरागी योगीश्वरोंके वह परिस्थितिमें कुछ भी विषय आये वह देख रहा है कि मेरा यह अनन्त आनन्द आने वाला है उस आनन्दके श्रोतभूत शुद्ध ज्ञायकस्वरूप अतस्तत्त्वका अवलोकन कर रहा है, सन्तुष्ट है।

रोगपरीपहविजय— यह शरीर व्याधियोगका घर है। मनुष्य शरीरमें सभी अशुचि पदार्थ भरे पड़े हैं लेकिन इसमें विराजमान यह आत्मा गुणरत्नोका भण्डार है उनके सचयके लिए उनकी वृद्धिके लिए, उनकी रक्षाके लिए वे कभी कभी आहार करते हैं, ज्ञानमात्रको अनुभवमें लेकर आनन्दानुभव करते रहनेकी धुन है, वे आहारमें उत्सुकता नहीं रखते किन्तु शरीरकी परिस्थिति है ऐसी कि कभी आहार लेना पडता, उस आहारको बहुत उपकार वाला इस कारण मानते हैं कि शरीर टिका रहेगा, मेरा ज्ञान भी मेरे अपने स्वरूपमें बसाये रहनेका अवकाश रहेगा तो यो कभी आहार करते हैं और आहारमें किमीने तत्त्वविरुद्ध भोजन दिना, शरीरमें विषमता हुई, वात आदिक विकार बढ गए और फिर नाना तरहके रोग उत्पन्न हो गए, लेकिन रोंके वशीभूत नहीं होते। उन योगीश्वरोंके ऐसी ऋद्धियाँ हैं कि जिनका थूक मूत्र, लार आदिक भी किमीके स्पर्श हो जाय तो उसके रोग दूर हो जाते, इतनी बडी ऋद्धियोंके अधिकारी हैं तो भी वे अपने शरीरसे निष्पृष्ट हैं और अपने रोगोंके प्रतिकारकी भी अपेक्षा नहीं करते। ऐसे योगीश्वरोंके रोगपरीपह वि य होती है।

तृणस्पर्श परीपहविजय एवं मलपरीपहविजय शरीरका आराम चाहने वाले लोग ता बडे बडे आरामके साधनमें रहते हैं, पर साधु सतजन ऐसे बननेमें स्वतन्त्र विहार करते हैं कि हवाके झोंके लगते, कटक भी चुभते, मिट्टीके कण भी चुभते, अन्य अन्य तृण भी चुभते, पर मनमें वे रच भी खेद नहीं लाते हैं, ऐसे तृणस्पर्शकी बाधासे उपेक्षा रखने वाले योगीश्वरोंके तृणस्पर्श परीपह विजय होती है। उनकी इस आन्तरिक भावनासे कर्मोंका सम्बर चलता और बंधे हुए कर्म ऋडते हैं। मल परीपह विजय यह भी एक कठिन परीपह है। मनुष्य तो दिन भरमें कई बार तेल साबुन लगाकर नहाते हैं और सुनते हैं कि कोई लोग एक ही नहानमें तीन चार बार साबुन लगा कर नहाते हैं ताकि रच भी मल न रह जाय, पर वे साधु सतजन चाहे पहिने बडे राजा महाराज थे, बहुत बडे आराममें थे पर वे अब जीवनभरके लिए स्नानका त्याग किए हुए हैं, उनके शरीरमें पमीना निकलनेसे उडती हुई धूल भी खूब चिपकी है, साज भी उत्पन्न हो गई है लेकिन वे अपने शरीरपर आये हुए मलको दूर करनेका सकल भी नहीं रखते। वे तो अपने आत्मामें आये हुए मलोंका सम्यग्ज्ञान

चारित्र्यरूपी निर्माण जलसे ही प्रच्छालन करते हैं, ऐसे योगीश्वर देहके मलसे उत्पन्न हुई पीडाको भी समत से सहन करते हैं और वहाँ रच मात्र भी खेद नहीं करते। ऐसे पुरुषोके मनपरीषह विजय होती है।

सत्कारपुरस्कारपरीषहविजय अत्कार सम्मान न हो यह भी एक बड़ा क्लेशका प्रसङ्ग है, अथवा अपमान होना, अथवा सम्मान हो रहा है तो उसमें हर्ष मानना यह भी क्लेश है तथा सम्मान हो रहा है तो उसका भी खेद करना कि क्यों हो रहा है यह सम्मान ? इससे तो मेरा पतन है, किसी तरहका भी न हर्ष हो न विषाद हो यह फलव्य है। सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि सम्मान न पानेपर खेद करना, दूसरे नम्बरकी कमजोरी है सम्मान पानेपर हर्ष करना, तीसरे नम्बरकी कमजोरी है अपमान होनेपर खेद करना और चौथे नम्बरकी कमजोरी यह है कि सम्मान होनेपर उसका विकल्प रखना, खेद मानना कि क्यों हो रहा है यह सम्मान, यह तो मेरी बरबादीका कारण है। ये सब अपनी कमजोरीकी बातें हैं। अरे बाहरमे जो हो रहा है वह सब बाहरका है। जो सत्त्वज्ञानी पुरुष है वे तो अपने आत्माके सत्कारमें शान्त रहते हैं, इन बाहरी सत्कारोमे रच भी हर्ष अथवा विषाद नहीं करते। जैसे कोई कलाकार कोई चीत्र बना रहा है तो उसे सफलता मिलती जाती है वैसे ही वैसे वह सन्तुष्ट होता रहता है अथवा जैसे बालक लोग अपनी ड्राइङ्ग तैयार बनाकर फूफ पत्तियोसे खूब सजाकर जब ड्राइङ्ग तैयार कर लेते हैं तो वे बड़े सन्तुष्ट होते हैं, इसी प्रकार ये योगीश्वर अपने आत्मस्वरूपमें रमनेकी कला खेल रहे हैं, वे आत्मतत्त्वके चिन्तन अनुभवनमे ही अपना सम्मान समझते हैं ऐसे योगीश्वर सत्कार परीषह के विजयी होते हैं।

प्रज्ञापरीषहविजय — जो पुरुष ससार भोगोंसे अत्यन्त विरक्त होते हैं ऐसे पुरुषोके यह भीका आता है कि ज्ञानावरणका क्षयोपशम बढता है, ज्ञानका विकास होता है, बहुत विचारों सिद्ध हो जाती हैं, वे शास्त्रज्ञानमे भी विशारद हो जाते हैं, इतनी निपुणता प्राप्त करने पर भी वे दूसरे जीवोके प्रति यह ख्याल नहीं लाते कि मेरे सामने ये लोग तो कुछ भी नहीं हैं, वे तो सबमे सभताका भाव रखते हैं। ऐसे योगीश्वर प्रज्ञापरीषह विजयके अधिकारी होते हैं। देखिये किसी पुरुषमे चाहे व्याकरणके ढङ्गने, छंद शास्त्रके ढङ्गसे वह कला नहीं जगी जो एक साहित्यिक क्षेत्रके विज्ञानमें बुद्धिमानी समझी जाती है, किन्तु वह कला, सहजभाव स्वयं ही अपने आप पर दृष्टि आये और उस अलौकिक ज्ञानप्रकाश और भानन्दका अनुभव करले, यह तो सबमे सम्भव है, फिर छोटा कौन ? कदाचित् व्याकरणकी बातमे किसीका इन प्रकार विज्ञान नहीं बना, लेकिन इस विज्ञानका फल क्या है, इससे फायदा क्या है ? अरे समस्त फल यहीं गर्भित हैं कि आत्माको अपने विद्युत् सहज ज्ञानानन्द स्वरूपकी सुधि आ जाय। यह बात तो कोई न भी पढा हो उसके भी प्रकट हो सकनी है। तब फिर

कौन छोटा रहा ? प्रज्ञाके जग जानेपर भी अन्यको अपनसे तुच्छ समझना, यह तो सूर्यके आगे पटबीजनाकी तरह है आदि तुच्छ प्रकारके भावोका आना यह इस प्रज्ञा का मद है । साधुसतजन कितनी भी प्रज्ञा पाये, पर वे मद नहीं करते ।

**अज्ञान परीषहविजय** — कोई साधुसत अपने सम्यक् भागमे चल रहे हैं और ऐसे ही ज्ञानावरणका उदय है इतना ही क्षयोपशम है कि उनके छद्म व्याकरण साहित्यिक कला आदिकका ज्ञान नहीं जग पाया, ऐसे साधुवोके प्रति यदि कोई कहे कि ये तो अज्ञानी हैं, पशुके समान हैं, ये तो कुछ जानते ही नहीं निरक्षर भट्टाचार्य हैं, यो अनेक आक्षेपके बचनोको सहते हुए भी अपनी आवश्यक क्रियावोमे प्रमाद नहीं लाते और वे धर्मके लिये एक मूल तत्त्वको पकड़े हुए हैं, उस तत्त्वको नहीं छोड़ते और वदाचित् भी चित्तमे ऐसा नहीं लाते कि भुक्तको तपश्चरण करते हुए अनेक वर्ष हो गए पर कोई विज्ञानका अतिशय ही नहीं उत्पन्न होता, अविज्ञान भी नहीं होता, इस तरह किसी भी तरहका अभिप्राय नहीं लाते, ऐसे योग्य दवरोके अज्ञान परीषह विजय है ।

**अदर्शन परीषहविजय** जिनका हृदय परम वैराग्य भावनासे शुद्ध हुआ है जिनको दीक्षा हुए अनेक वष गुजर गए है और ज्ञानका अतिशय नहीं उत्पन्न हुआ तो वे ऐसा सदेह नहीं लाते कि जो मैं कर रहा हूँ क्या यह सही मार्ग नहीं है, मुझे ज्ञान क्यों नहीं पैदा होता है ? बड़े बड़े उपवास आदिक करते हैं पर कुछ भी अतिशय नहीं हुआ है । शास्त्रोमे वर्णन आता है कि बहुत उत्कृष्ट तपश्चरण करने वालेको बड़े बड़े चमत्कार प्रातिहाय विशेष उत्पन्न हो जाते हैं, क्या यह गलत है ? इस प्रकार किसी भी प्रकारका सन्देह न लाना और अपने आत्म विगुण्डिके प्रयोगमे व्रत परिपालन आदिकमे सावधान रहना ऐसा जिन योगीश्वरोका हृदय अज्ञान है और आत्महितमे जिनकी लगन है उनके अदर्शनपरीषहविजय होती है । यो परीषहविजयके परिणामसे योगियोके ज्ञानावरण कर्मोका विनाश होता है और ज्ञानकी निरावरणता बनती है तब यह ज्ञान अतीन्द्रिय होता है, समस्तरूपसे निर्मल स्पष्ट हो जाता है । यह है मुत्य प्रत्यक्षज्ञान । इस प्रकार ज्ञानके भेदोमें मुख्य प्रत्यक्षके समर्थनमे उसकी निरावरणता सिद्ध ही है ।

**अनादिपरम्परा होनेपर भी कर्मोके नि शेषरूपसे क्षयकी सम्भवता**— परिपूर्ण विकसित ज्ञान निरावरण होता है । ज्ञानपर जो आवरण छ या था उसका विनाश सबर और निर्जरा तत्त्वके प्रसादसे होता है, निर्जरा और सम्बर ये सम्दर्शन आदि गुणरूप हैं । सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्रके जो परिणाम हो उन परिणामोसे कर्मोका सम्बर होता है और निर्जरा होती है । किसी आत्मामे सम्यग्दर्शन आदिक गुण परिपूर्ण रूपसे एकट हो जाते हैं तो वहाँ कर्मोका अत्यन्त अभाव हो जाता है । यद्यपि ये कर्म अनादि सततसे बराबर चले आ रहे हैं तो भी ऐसा नियम तो नहीं

कि जो अनादि सततिसे चला आया हो उसका कभी वियोग नहीं हो सकता। सम्यग्ज्ञदर्शन आदिक परिणामके प्रतापसे ये कर्म अनादि बद्ध हैं परम्परासे तो भी मनूल नष्ट हो जाते हैं। जैसे पहिलेसे ही चला आया हुआ शीतल जल यदि किसी बर्तनमें भरकर अग्निपर रख दिया जाय तो उसका शीतलपना प्रतिपक्षी उष्ण अग्निके सम्बन्ध से नष्ट हो जाता है इसी प्रकार अनादिकालसे चले आये हुए ये पीद्गलिक कर्म प्रतिपक्षी सम्यग्ज्ञदर्शन आदिकके प्रभावसे समूल नष्ट हो जाते हैं। अथवा जिसकी सतान परम्परा अनादिमे चली आयी है ऐसे बीज और वृक्षमे देखिये बीज हो तो वृक्ष हो और वृक्ष हो तो बीज हो। इस तरह बीज और वृक्षकी परम्परा अनादिमे चली आयी है, तो भी यदि किसी बीजको जला दिया जाय तो उसकी परम्परा खतम हो जाती कि नहीं? खतम हो जाती है, इसी प्रकार यह द्रव्यकर्म भावकर्मकी परंपरा अनादिसे चली आयी है और फिर भी सम्यग्ज्ञदर्शन आदिक परिणाममे इन रागादिक भावोंको नष्ट कर दिया जाय तो क्या यह कर्म बन्धनकी परम्परा नष्ट हो सकती? होगी। तो इस प्रकार यहाँ यह सिद्ध किया गया कि कोई आत्मा ऐसा भी है कि जिसमे कर्मका विलकुल क्षय हो जाता है।

किसी आत्मामे रत्नत्रयकी परमप्रकर्षणाकी सिद्धि— अब शङ्काकार यह कह रहा है कि हम तुम्हारी यह बात तो मान लेंगे कि सम्यग्दर्शन आदिक गुणोन्मी प्रकर्षता होनेसे कर्मोंका क्षय होता है मगर उससे कर्मोंका क्षयमात्र ही सिद्ध होगा। पूर्णरूपसे समूल कर्मोंका नाश हो जाय यह सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि सम्यग्दर्शन आदिक ही भी तो उनका परम प्रकर्ष सम्भव नहीं है ऐसा शङ्काकार कह रहा है। समाधानमे कह रहे कि यह बात असङ्गत है। किसी आत्मामे सम्यग्दर्शनकी पूर्ण प्रकर्षता सम्भव है। प्रकर्षता कहते हैं भीमाकी आखिरी हृदको। तो किसी आत्मामे सम्यग्दर्शनादिकी प्रकर्षता सम्भव है। कैसे? सो इसकी वृत्ति सुनिये। जिस जिस चीजमे तारतम्यरूपसे प्रकर्ष होता है उसका कहीं परम प्रकर्ष भी होता है। जैसे अमुक चीज लाल है, अमुक चीज ज्यादा लाल है, तो कोई चीज प्रकर्ष प्राण भी लाल होती है जिस चीजमे मूर्तमत्ता होगी उस वस्तुमे प्रकर्ष भी हुआ करता है। जैसे उष्ण स्पर्श, यह कम गरम है, यह उससे ज्यादा गरम है, यह उससे ज्यादा गरम है। तो गर्मीकी हम तारतमता देखते हैं तो- किसी न किसी वस्तुमे यह गरमी परिपूर्ण भी रहती है। ऐसे ही रत्नत्रयमे तारतमता देखी ही जाती है। चौथे गुणस्थानमे रत्नत्रयकी छोटी अवस्था है फिर ऊपर ऊपर गुणस्थानोमे रत्नत्रय ऊँचा बढ जाता है। जब रत्नत्रयमे तारतमता देखी जा रही है तो यह सिद्ध है कि किसी आत्मामे यह रत्नत्रय परिपूर्ण भी होता है।

तरतमता होनेके कारण दुःखप्रकर्षकी सिद्धि—तरतमतामे रत्नत्रयकी प्रकर्षताकी सिद्धिके प्रसङ्गमे शङ्काकार कह रहा है कि यह बात तो यो समझमें नहीं

आती कि तरतमता तो दु खोमे भी देखी जाती है, किसीमे कम दु ख है किसीने ज्यादाह, किसीमे और ज्यादाह । मगर किसीमे प्रकर्ष प्राप्त दु ख हो ऐसा तो कोई नजर नहीं आता ? उत्तर देते हैं कि किसी आत्माके दु खका प्रकर्ष भी होता है । सप्तम नरक का नारकी है - वह दु खकी परम हृद है । जहाँपर अत्यन्त वेदना है, जहाँ शीतके कारण भेद समान लोह भी छर छरकर बिखर जायगा, इनकी अधिक शीत है । जहाँ की भूमि बड़ी दु खप्रद है । जैसे किसी कमरेमे बिजलीका रेण्ट फैल जाय तो उभ जगहपर प्रादमीको जो दु ख हो सकना है उसने भी अधिक दु ख नरकोमे पृथ्वी न कण-कणके छूनेमे पडा हुआ है । और जहाँ नारकी एक दू परेको निरखते ही मार डालते हैं, मरते नहीं हैं, फिर भी उस शरीरके खण्ड-खण्ड हो जाते हैं और फिर पार की तरह वे टुकड़े मिल जाते हैं और जीवित रहना पडता है । तो दु खकी परम हृद सप्तम नरकके नारकीमे पायी जाती है ।

तरतमता होनेके कारण सुखप्रकर्षकी मिद्धि अब शब्दाकार पूछता है कि सासारिक सुखोमे भी तरतमता तो देखी जाती है—कोई कम सुखी, कोई ज्यादा सुखी, कोई उससे भी ज्यादा सुखी, किन्तु पूरी हृद वागा तो यहाँ कोई नजर नहीं आता । उत्तर देते हैं कि सासारिक सुखमे भी परम प्रकर्षता किसी आत्माको होती है और वह है सर्वार्थमिद्धिमे रहने वाला देव । उन देवोंके इन्द्रिय और मन सम्बन्धी सुख है, उनका वह सुख परम प्रकर्ष सुख है । देखिये ! सर्वार्थमिद्धि के देवोंके देवाङ्गनाये नहीं सर्वार्थमिद्धि के देव अपने निवासस्थानको छोडकर बाहर भ्रमण करते नहीं तिसपर भी बताया गया है कि सुखकी परम हृद है सर्वार्थमिद्धि के देवोमे । तो इस सिद्ध है कि इन्द्रियके विषयमे जो पडना है वह सुखकी प्रकर्षता नहीं उन्पन्न करता उसमें तो वेदना लगी है तृष्णा लगी है । सर्वार्थमिद्धि के देवोंका सुख निरखिये ! वहाँ भोग विषयको वेदनाये नहीं, काम वेदनासे रहित हैं तिसपर भी जो इन्द्रियविषय होता है और मनका वह सब विशिष्ट होता है वह परम प्रकर्षताका सुख है ।

तरतमता होनेके कारण क्रोधप्रकर्षकी मिद्धि—शब्दाकार कहता है कि क्रोधमे भी तो तरतमता देखी जाती है । किसीके क्रोध कम है किसीके ज्यादा है और किसीके उससे भी ज्यादा है मगर कोई ऐसा नहीं नजर आता कि जिसमे क्रोध की पूरी हृद मिले । तो उत्तर देते हैं कि क्रोधका भी परम प्रकर्ष किसी आत्मामे सम्भव है - जैसे मिथ्यादृष्टि ज । उनमे अनन्तानुबन्धी क्रोधकी परम प्रकर्षता है, परिपूर्ण क्रोध है । जैसे सिद्ध भगवानके अनन्त आनन्द है, सर्वार्थमिद्धि के देवोमे परम प्रकृत सुख है, सप्तम नरकमे परम प्रकर्ष दु ख है । इसी प्रकार मिथ्यादृष्टि जीवोमे परम प्रकर्ष क्रोध, मान, माया, लोभ है । कोई ज्ञानी गृहस्थ भूपति किसी दुष्ट राजाका दुष्ट मे भुकावला कर रहा हो तो उसके कितना क्रोध नजर आता है, उसपर शस्त्रोंका प्रहार भी करता है पर धर्मके प्रसङ्गमे वह धर्मध्यान करके शान्ति प्राप्त करता रहता



है। और कोई पुरुष बाह्य धर्म भी खूब करता हो, बड़े नियम त्याग भी करना हो, पर यदि अन्दरकी गुत्थी नहीं सुचम्पी है, आत्माका स्वभाव ज्ञानमात्र है इसका उसने रच भी दर्शन नहीं पाया, तो आप बतावे कि इन दोनों प्रकारके व्यक्तियोंसे शोधकी प्रकर्षता किसकी अधिक कही जायगी ? शोधकी प्रकर्षता तो उममें अधिक कही जायगी जिसे कुछ अपने आत्माकी सुख नहीं हुई, जो जानता ही नहीं कि मोक्षमय क्या है ? उसमें शोधकी प्रकर्षता कहेंगे। उसका तो अपने परमात्मतत्त्वपर ऋष है, कषाय है। अपने स्वरूपको वह समझ भी नहीं सकता और फिर वही अज्ञानी तीव्र कषायमें हा हिंसादि प्रवृत्ति करे तो शोधका परम प्रकर्ष उसमें पाया ही जाता है, वर मिथ्या दृष्टियोंमें है। ता इसे यह सिद्ध है कि जिस चीजका तारतम्य हो, कर्म देखी हो उम चीजकी कही परमार्थकी श्रद्धि भी होनी है।

तरतमता होनेके कारण क्षयोपशमिकज्ञान हानि प्रकर्षकी सिद्धि— अब वाङ्मय कहता है कि ज्ञानमें भी तो तरतमता देखी जाती है। किसीका ज्ञान कम है किसीका ज्यादाह कम है किसीका उसमें भी ज्यादाह कम है। मगर किसके ज्ञान बिल्कुल न हो ऐस तो व ई समझमें आता नहीं। तो उत्तर देते हैं कि किसी जीवमें ज्ञानकी बिल्कुल हानि है रमा भी हो सकता है। यहाँ ज्ञानका अर्थ लगाना क्षयोपशमिक ज्ञान। क्योंकि क्षयोपशमिक ज्ञानमें ही हानिकी तरतमता पायी जाती है। क्षायिक ज्ञानमें तरतमता नहीं है, क्षायिक ज्ञानमें, केवलज्ञानमें किसीके कम है किसीके ज्यादाह है ऐसा तो है नहीं। केवलज्ञान तो समान होता है। तो क्षायोपशमिक ज्ञानमें जब हानि देखी जाती है, किसीका कम ज्ञान है किसीका और कम ज्ञान है, तो जब क्षायोपशमिक ज्ञानमें हानिकी तारतमता है तो केवली भगवानमें क्षायोपशमिक ज्ञान बिल्कुल नहीं है तो ज्ञानहानिकी तारतमतामें भी यह युक्ति लगती है। इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि जिस बातमें तरतमता हुई वह कही परम प्रकर्षताका भी प्राप्त होती है। रत्नत्रयमें भी तरतमता नजर आ रही है। रत्नत्रय किसीके कम है, किसीके ज्यादाह है किसीके और भी ज्यादाह है यह प्रकर्षता देखी जा रही है, सो कोई आत्मा ऐसा है जिसके रत्नत्रयकी पूणता है। जब रत्नत्रयकी प्रकर्षता सिद्ध हा गयी तो उस ही आत्मामें ज्ञानावरणका नि शेषरूपसे अभाव है यह सिद्ध हो जाता है। जो ज्ञान निरावरण है और निरावरण होनेके कारण समस्त विश्वका जाननहार है, इसको ही रत्नप्रत्यक्ष कहते हैं।

ऋणुमानप्रमाणसे अशेषकर्मप्रक्षयकी सिद्धि अब दूसरे प्रकारसे भी कर्मों का क्षय कही पूणतया सिद्ध हो जाता है। इसकी सिद्धि कर रहे हैं। एक युक्ति है कि जिसकी बढोतरीमें जिसकी हानिकी अधिकता हो उसकी पूरी बढोतरीमें दूसरेकी हानि पूरी हो जाती है। जैसे गरमी बढे तो ठंड कम हो जाती है। और जब गर्मी पूरी बढ जाती है तो ठंडा नाम निशान नहीं रहता, इसी तरह रत्नत्रयकी बढोतरीमें

कर्मोंका क्षय होता है तो जहाँ रत्नत्रय पूरा बड़ चुका है उस आत्मामे कर्मोंका लेश भी नहीं रह सकता । इससे सिद्ध है कि कोई आत्मा ऐसा है कि जिसका आवरण रच भी नहीं है । सम्यग्दर्शन क्या ? पर द्रव्योसे भिन्न निज ज्ञानस्वरूप आत्मतत्त्वमे रुचि होना, प्रतीति होना और एतावन्मात्र अपना अनुभव होना—मैं ज्ञानमात्र हूँ इस प्रकारका अनुभव होना, ऐसा ही उपयोग रखना और इस ही स्वरूपमे रम जाना यहो है रत्नत्रय । ऐसा परिणाम जिनके हो उसको कोई चिन्ता सताये, उसमे किमी प्रकारकी वेदना जगे यह सम्भव नहीं है । जिसके यह रत्नत्रय परिपूर्ण प्रकट हो ज ता है उसके कर्म समूल नष्ट हो जाते हैं । लोग तो भगवानसे प्रार्थना करते है कि मेरे अष्ट कर्म नष्ट हों जाये और उन अष्ट कर्मोंको जलानेके क्रिये मैं दूष खता हूँ पर इन बिनतियोसे ही काम न चलेगा, क्योंकि वहाँ सुनने वाला कौन है ? भगवान तो सुनते नहीं, वे तो वीतराग हैं, लोग तो भ्राने जाने वाले लोगोको वह बिनती सुनाते है । पहिले तो वेसुरा, बेरासका धीरे धीरे कुछ गा रहे थे, जब देखा कि कुछ आदमी आ गए ता वे भठ सावधान होकर बड़े सुन्दर रागमे जोर जोरसे गाने लगते है । तो वह बिनती तो उन भ्राने वाले लोगोको ही नाई । भगवान तो उन शब्दोको सुनते नहीं हा निज परमात्मा सुनता है । किन्तु शब्दोको नहीं, वे ता भावोको सुनते है । तब अष्ट कर्मोंके नष्ट करनेकी तरकीब क्या है ? भगवानके स्वरूपका स्मरण करके उनके ही ससान अपने आपके स्वभावका परिचय पाये और उस स्वभावको निरस्त निरस्तकर सन्तुष्ट रहें, बस उसने समस्त बंधन पा लिया, अब कुछ उसे चाहिए नहीं । यो अपने आत्माकी उपासनार्थे तुष्ट हो जाये बस यही कर्मोंपर विजय करनेका उपाय है । यह बात किसीमे उत्कृष्ट रूपसे भी सम्भव है । तो यह समझना चाहिए कि कही कर्मोंका विल्कुल भी क्षय हो जाता है ।

अनुमानप्रमाणसे नि शेष आवरणहानिकी सिद्धि अब और भी उक्ति देखिये कर्मोंके आवरणमे हानिया जब देखी जा रही हैं तो किसी पुरुषमे यह आवरण हानि सम्पूर्णरूपसे भी हो जाती वे परिमाणकी तरह । जैसे परिमाणमे हानि देखी जाती है, यह एक किन्तु है, यह ६०० ग्राम है यह १०० ग्राम है आदि तो कही ? ग्राम भी है । इसी तरह किमी पुरुषमे प्रकृष्टरूपसे भी आवरण हानि हो सकती है । कश्चा जैसे किसी डेरपर कोई आवरण डाल दिया है तो आवरण हटावो हट गया, और भी हटावो तो और हट गया, तो कभी पूरा भी हटाया जा सकता है । इसी प्रकार ये कर्म जब क्षयको प्राप्त हो रहे हैं तो कही इनका विल्कुल भी क्षय हो सकता है । और जहाँ आवरणकर्मका क्षय हो जाता है बस वही ज्ञान ही उत्कृष्टता सिद्ध हो जाती है जो जो प्रकाशात्मक चीजें हैं वे वे अपने आवरणको हानिके पूर्ण होनेपर उत्कृष्ट रूपसे प्रसिद्ध हो जाती हैं जैसे नेत्र ये भवलोकेनका काम करते है, इन नेत्रोपर जो आवरण आ जाय और उस आवरणको पूरे रूपमे हटा दिया जाय तो यह पूरा निरस्त सकता है । नेत्रपर आवरण है पलकोंका । पलक बन्द कर लीजिए, जरा थोडा नत्रद

आयगा, कुछ और अधिक खोलो तो कुछ और अधिक नजर आयना, पूरे खोल दं तो सब कुछ नजर आयगा । जैसे सूर्यपर बादलोका आवरण हो, बादलोका थ डा आवरण हटे तो कुछ और ज्यादा प्रकाश हुआ, कुछ और ज्यादा आवरण हटे तो कुछ और ज्यादा प्रकाश हुआ और जब पूरा आवरण हटे तो पूरा प्रकाश हो गया । इसी प्रकार ज्ञान भी एक प्रकाशात्मक चीज है, उसपर आवरण न रहे तो पूर्णज्ञान प्रकाश को प्राप्त होगा ।

अपना स्वरूप, अपनी चर्चा व अपनी निरख — आत्माको जाननेके लिये ज्ञानप्रकाशके रूपसे स्वयको निरखना चाहिए । मैं क्या हूँ ? एक ज्ञान ज्योति मिर्फ जाननतत्त्व । ज्ञानप्रकाशमात्र मैं हूँ उस द्वारेसे आत्माको जाननेके लिये चलें तो आत्माका अरितत्त्व ज्ञात होता है । आत्म प्रकाश होता है । तो चू कि ज्ञान भी प्रकाशात्मक है । तो जैसे आवरणका विनाश होता है वैसे ही ज्ञान परिपूर्ण प्रकट हो जाता है । इस तरह यह सिद्ध हुआ कि जैसे आवरण कोई चीज है तो कही आवरण का भी अभाव पूरुरूपसे होता । जहाँ आवरणका अभाव हुआ कि समस्त विम्बको, समस्त पदार्थोंको जानने वाला ज्ञान प्रकट हो जाता है । यह चर्चा किसकी की जा रही है ? भगवानके ज्ञानकी, मुख्यप्रत्यक्षकी अपने स्वभावकी । यह सब चर्चा अपनी है । जैसे किस के परिजनकी चर्चा करे तो उस कुटुम्बका एक व्यक्ति समझता है कि देखो यह हमारी चर्चा कर रहा है, यद्यपि यह बात सही नहीं है, पर यह विल्कुल नहीं बात है कि जो भगवानकी चर्चा है वह सब हमारी चर्चा है । भगवानके सम्बन्ध में आप जो जो कुछ भी गुरु गान करें अनन्तज्ञानी हुए अनन्तदर्शी हुए, अनन्त आनन्दमय हुए रागद्वेषसे रहित हुए—वे अपनी ही तो चर्चा हैं । अपने स्वभावका देखो, क्या आत्मामें आत्माके स्वभावसे रागद्वेष लगे हुए हैं ? आत्मामे जो ज्ञान स्वभाव पडा है क्या उस स्वभावमे इतनी सीमा है कि मेरा ज्ञान इतनी दूर तक ही जाने इससे अधिक दूरकी बात न जाने ? जो भगवानकी बात है सो मेरी बात है । यह चर्चा अपनी ही है । परिपूर्णज्ञान विकासके ज्ञानमे समग्र सत् आते हैं तिसपर भी यह अपने आनन्द-विचलित नहीं होता, अपने ही सुखमे मग्न रहता है ।

ज्ञानपर कर्मप्रवृत्तियोंका आवरण—जब ज्ञानपर रचमात्र भी आवरण नहीं रहता तो यह ज्ञान समस्त पदार्थोंका जाननद्वार हो जाता है, क्योंकि जिस ही पदार्थके विषयमे ज्ञानका आवरण पडा होगा उस ही पदार्थका ज्ञान नहीं हो सकता । ज्ञानपर आवरण करने वाली कर्म प्रवृत्तिया ५ प्रकारकी मानी गई हैं—मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मन पर्ययज्ञानावरण और केवलज्ञानावरण । ५ ज्ञान हैं तो ५ ज्ञानोंका आवरण करने वाले कर्म भी ५ प्रकारके हैं । अब उनमेसे कोई भी एक ज्ञान ले लोजिए ! मतिज्ञान—मतिज्ञानसे कितनी तरहके ज्ञान हम किया करते हैं । चीकी जाना, बेंच जाना, पुरुष जाना, भीट जाना आदिक । क्रिती तरहके

होते हैं उतने ही ज्ञानावरण होते हैं। जिसे जिस ज्ञानावरणका क्षयोपशम है उस ही पदार्थ का वह प्रतिज्ञानी ज्ञान किया करता है। तो जिस भी पदार्थका आवरण होगा उस पदार्थका ज्ञान नहीं हो सकता। यदि लेशमात्र भी आवरण हो तो ज्ञानमें यह सामर्थ्य नहीं प्रकट हो सकती है कि वह समस्त विश्वको जान सके। यहां अशेष ज्ञान की सिद्धि की है फिर भी प्रयोजनभूत आप इतना ही देखें कि इन संपन्न ज्ञानोंमें राग का अंश भी नहीं है अतएव अनन्त आनन्द है। रागका अंश हो तो सर्वज्ञ नहीं हो सकता। जितना भी आनन्द प्रकट होता है वह वैराग्यके कारण प्रकट होता है। ज्ञानका काम तो मात्र जना देना है। यदि राग नहीं है तो विशुद्ध आनन्द मिलेगा और यदि राग है तो उस ज्ञानका अर्थ कल्पना बन जायगा। और, कल्पना से क्षोभ हुआ ही करता है। जो समस्त आवरणोंके दूर होनेसे पूर्ण ज्ञान विकसित होता है। जो मुख्यप्रयत्न मिट्टि हुआ।

आगमसे ही अशेषज्ञता माननेके मन्तव्यमें प्रश्नोत्तर किसी आत्मामें ज्ञान समस्त पदार्थोंको जानने वाला होता है। इस प्रसङ्गमें शब्दाकार कह रहा है कि चलो हम भी मान लेते हैं कि कोई ज्ञान समस्त पदार्थोंको जाननहार है किन्तु वह ज्ञान आगमके द्वारा ही समस्त पदार्थोंको जानता है। कोई अतीन्द्रिय ज्ञान हो, निरावरण हो ऐसा ज्ञान कहीं भी नहीं होता। कोई ज्ञान यदि समस्त पदार्थोंको जानने वाला भी होगा तो आगमके द्वारा वह जानेगा, इस शब्दाकार उत्तर देते हैं। कि यह बात भली नहीं है क्योंकि यहाँ तो विशद ज्ञानका प्रकरण है। जो स्पष्ट ज्ञान है वह आगम द्वारा नहीं होता। शास्त्रोंसे आगमसे जो जाना जायगा, जान तो लिया जायगा कुछ, पर वह अस्पष्ट जाननेमें रहेगा। जिन आगमसे स्वर्ग और नरकोकी रचना भी जानी जाती है किन्तु जैसे आखी देखी रचना स्पष्ट है कौमी गङ्गा नदी है, कौसी जमुना है कौसा पहाड़ है। जो कुछ आँखोंसे देख लिया गया जैसे वह स्पष्ट रहता है, इसी प्रकार स्पष्टज्ञान आगमसे नहीं हुआ करता आगमज्ञान परोक्ष ज्ञान है।

आगमज्ञानमें अशेषज्ञताकी असम्भवात् आगमसे सर्वज्ञता माननेके प्रसङ्ग में साथ ही यह भी बात है कि आगम भी समस्त पदार्थोंका ज्ञान करानेमें समर्थ नहीं, किन्तु आगमज्ञानकी अर्थ पर्यायमें प्रवृत्ति नहीं। अर्थ पर्याय किसे कहते हैं—वस्तुमें स्वभावन। जो षड्गुण हानिवृद्धि रूपसे क्षण-क्षण परिणामन होता है उसको। उस परिणामनको हम आगम द्वारा नहीं जान सकते, किन्तु उसका ज्ञान निर्मल निरावरण प्रत्यक्षके द्वारा हो जाता है। हम पदार्थमें अर्थ पर्यायको हेतुसे तो जान रहे हैं कि भिन्न पदार्थोंमें प्रतिक्षण परिणामन होता है क्योंकि अर्थ क्रिया देखी जाती है। अथवा पदार्थोंका सत्त्व है। प्रतिक्षण अर्थ परिणामन हुए दिना सत्य नहीं ठहर सकता। तो जो हम अनुमानसे जान लें। आगमसे जान लें अन्दाजास्त्वमें, पर उस अर्थ पर्यायको

हम स्पष्ट नहीं जान सकते । अर्थ परिणामन पदार्थ सत्त्व नहीं रख सकता, भवस्तु बन जाता । ती अर्थ पर्याय आगमसे नहीं जाना जा सकता । फिर समस्त पदार्थोंका भी ज्ञान आगमसे सम्भव नहीं है । जैसे कोई पुरुष किसी मकानके बारेमें बहुत कुछ बताये फिर भी अनेक बातें बतानेको छूट ही जाती हैं इसी प्रकार आगम द्वारा, कितने ही ज्ञान इकट्ठे किए जायें, पर समस्त पदार्थोंका ज्ञान सम्भव ही नहीं है, और प्रत्यक्ष ज्ञान होनेपर निरावरण ज्ञान प्रकट होनेपर अब कुछ प्रत्यक्ष एक ही साथ एक ऋणक में स्पष्ट जान लिया जाता है ।

इन्द्रियजन्य ज्ञानमें अशेषज्ञताकी असम्भवा - चाहे आगमके द्वारा जाननेकी कल्पना करें चाहे इन्द्रियके द्वारा जाननेकी कल्पना करें, उस ज्ञानको इन्द्रिय-जन्य मानने पर भी उस ज्ञानकी अतीन्द्रिय अर्थमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती । इन्द्रियके द्वारा जो ज्ञान उत्पन्न हो वह इन्द्रियसे अगोचर सूक्ष्म परमाणु आदिक पदार्थोंको जान ले यह सम्भव नहीं, क्योंकि इन्द्रिय केवल रूप, रस, गंध, स्पर्श पुद्गलको ही जानता है, सो भी वह सामने हो, किसीका व्यवधान न पड़ रहा हो तिसपर भी अनेक परमाणुका स्पर्श हो ऐसे स्थूल विषयका इन्द्रियज्ञान जानता है इन्द्रियज ज्ञानरूप आदिक रहित, व्यवहित और सूक्ष्म पदार्थोंको जाननेमें क्या समर्थ हो सकता है । इससे मानना चाहिए कि जब कर्मोंका प्रक्षय हो जाता है तो ज्ञान ऐसा निरावरण प्रकट होगा है कि वह समस्त पदार्थोंका जाननहार बन जाता है यही केवल ज्ञान कहलाता है, ऐसे ही प्रभुका ज्ञान होता है । इस स्थलमें जो कुछ भी वाद विवाद चल रहा है वह ज्ञान की अशेषज्ञता निरावरणता और अतीन्द्रिय इन तीन बातोंपर चल रहा है ।

योगज घर्मानुग्रहसे भी इन्द्रियज्ञानमें अशेषज्ञताकी असम्भवा शब्दाकार पुन कहता है कि बड़े बड़े योगीश्वरोंकी जो समाधिवा होती हैं योगजघर्म होता है उन योग घर्मोंसे योगसे उत्पन्न हुए प्रभावसे सहित इन्द्रिया समस्त पदार्थोंको जान सकती हैं । फिर उस ज्ञानमें अशेषज्ञता आ गयी, क्या रुकावट हो सकती है । अतीन्द्रिय माननेकी फिर कोई जरूरत ही नहीं रहती । अतीन्द्रिय कोई ज्ञान होता नहीं ये इन्द्रिया ही जब योग समाधिके बलसे उत्पन्न होकर प्रभाववाली होती हैं तो ये ही इन्द्रिया आकाश आदिक समस्त पदार्थोंको जाननेमें समर्थ हो जाती हैं । उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना भी बिना सोच विचारका है क्योंकि इन्द्रियोंमें जो योगज घर्मोंका प्रभाव बनता है कि योगके कारण इन्द्रियमें प्रभाव बनता है कि वह उस योग घर्मसे इन्द्रियमें अनुग्रह क्या हुआ ? क्या यह अनुग्रह हुआ कि 'इन्द्रिया अपने विषयमें लग रही हैं उसमें कुछ अतिशय पैदा कर दिया अथवा इन्द्रियके जाननेमें कुछ सहयोग दें । यदि कहो कि इन्द्रिया जो जान रही थी अब योगियोंके योगके कारण उसमें अतिशय और पैदा हो गया । और अतिशय भी मान लो, फिर भी जिस इन्द्रिय के द्वारा जो बात जानी जायगी उसमें ही तथा उनका अतिशय होगा जितनी सीमा

हैं वहा तक ही तो अतिशय होगा। यह तो न होगा कि वे इन्द्रियाँ अमूर्त पदार्थों को जानने लगे। चक्षु इन्द्रिय रूपको जानती है तो योगज्ज घर्मसे उसमें अतिशय आता है। तो यह आ जायगा कि चक्षु इन्द्रिय जरा और दूरका जानने लगे, पर यह तो सम्भव नहीं है कि चक्षु परमाणुको भी जानने लगे ? जो उसका विषय नहीं है उसे भी समझने लगे। यदि ऐसा अतिशय मान,गे ही तो आख इन्द्रिय रूप रस, गंध, स्पर्श आदिक सब विषयोंको जान जाय ऐसा अतिशय बन जायगा, फिर एक इन्द्रियसे अधिक इन्द्रियाँ माननेकी भी क्या जरूरत ? और, एक ही इन्द्रिय ज्ञानसे काम निकाल लिया जायगा। यदि कहो कि इन्द्रिय अपने विषयोंमें लग रही थी, उनमें सहयोग दिया तो ठीक है। तब भी यह बात है कि वह अपने विषयोंकी ही जानेगी। तो इन्द्रियमें सामर्थ्य नहीं है कि समस्त पदार्थोंको जान सके। चाहे किन्ना ही आत्माका अतिशय प्रकट हुआ हो, चाहे कितने ही द्रव्योंमें प्रभावित किया हो, लेकिन इन्द्रियाँ अतीन्द्रिय अमूर्त पदार्थोंके जाननेमें समर्थ नहीं हो सकती। यह ज्ञान जो निरावरण हो गया समे ही यह सामर्थ्य है कि अपने ही स्वभावसे समस्त सत् पदार्थोंको जान सकता है।

भावनाप्रकर्षज योगिविज्ञानमें अशेषज्ञताका पक्ष - अब शङ्काकार यह शङ्का कर रहा है कि योगियोंका जो ज्ञान होता है वह भावनाका जो अतिमरूप है, प्रकृत है उस पर्यन्त भावना पनपनेसे उत्पन्न होती है। तब योगियोंके ज्ञानमें अशेषज्ञता सम्भव है वह योग विज्ञान समस्त पदार्थोंको जान लेगा तब अतीन्द्रिय निरावरण ज्ञान माननेकी कोई जरूरत न रहेगी। देखिये भावना दो प्रकारकी होती है एक श्रुतमयी और एक चिन्तामयी। अर्थात् दूसरेके मुखमें बचन सुनकर जो उनका भाव समझा, अर्थ जाना, एक साधारण रूपसे वह तो है श्रुतमयी भावना। और उसके द्वारा जो पदार्थोंके स्वरूपका चिन्तन किया वह है चिन्तामयी भावना। जिसे सीधे शब्दोंमें समझा जाय तो जैन सिद्धान्तके शब्दोंसे समझ लीजिए - द्रव्य श्रुत और भाव श्रुत। जो दूसरोंके वाक्य सुननेमें आ रहे हैं उनसे उत्पन्न हुआ जो ज्ञान है भावना है वह तो है श्रुतमयी भावना। जब श्रुतमयी भावना निर्मल होती है अर्थात् जो शब्द सुने हैं उन शब्दोंका ज्ञान विशिष्ट रूपसे हो जाता है तो फिर चिन्तामयी भावनाका प्रारम्भ होता है अर्थात् भावज्ञान बनता है, फिर उस भावज्ञानकी भावनाको बहुत किया जानेपर वह ज्ञान समस्त पदार्थोंका जाननहार हो जाता है। फिर अवरण वगैरह मानना, फिर उसका विनाश सिद्ध करना ये सब श्रम व्यर्थ हैं। कहा अवरण और कहा उसका विनाश है ? यह तो केवल श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाका प्रसाद है। पभी शास्त्र पढ़ा, उनका अर्थ समझा और उनका मनन किया फिर तत्त्वके अन्त स्वरूपमें पहुँचे, उसकी भावना बना ली। तो अपने आप ऐसा महान विज्ञान प्रकट हो जाता है कि वह समस्त पदार्थोंका जाननहार बन गया। अब अवरण माननेकी क्या जरूरत है ? भावना न करते थे तो ज्ञान न जान पाता। अब भावना भली प्रकार बन गयी तो ज्ञानमें सब प्रकारके जाननेका सामर्थ्य आ गया।

ज्ञानावरण कर्म मानना फिर उसका क्षय मानना इसकी क्या जरूरत है ?

भावनाप्रकर्षज योगिविज्ञानमें भी अशेषज्ञताका अभाव—अब भावना प्रकर्षज ज्ञानकी समस्याका समाधान करते हैं कि यह बात तुम्हारी सारहीन है। यह समस्या रखी है क्षणिकवादियोंने, तो यह भावना दानोके दोनो क्षणिक हैं और नैरात्म्य की भावना है। क्षणिकवादके सिद्धान्तमें क्षण क्षणमें नवीन नवीन पदार्थोंका उत्पन्न होना माना गया है। पदार्थ उत्पन्न होता है और उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है, दूसरे क्षणमें दूसरा पदार्थ उत्पन्न होता है। इस प्रकार पदार्थ क्षणिक माने गए हैं और नैरात्म्य माना गया है अर्थात् आत्मा कुछ भी नहीं है। सदा रहने वाला आत्मा पीछे जिसकी पर्याय परम्परा चले ऐसा आत्मा नहीं माना गया है जो प्रत्येक समय अपनी यूनिटमें डकहरे पनमें जो ज्ञान वर्त रहा है वस वही पदार्थ है। कोई आत्मा हो जिसमें ज्ञान बनता हो और सदाकाल रहता हो, जिसमें ज्ञान नये नये उत्पन्न होते हो ऐसा आत्मतत्त्व क्षणिकवादियोंकी चीज नहीं है। किन्तु क्षण क्षणमें जो ज्ञान नवीन नवीन बनता रहता है वस वही मात्र तत्त्व है। कोई ज्ञानक्षणोंका आधारभूत अथवा आत्म हो ऐसी बात नहीं है। तो जिसके सिद्धान्तमें आत्मतत्त्व नहीं है, क्षणिकवाद है उसके यहाँ न तो श्रुतभावना सिद्ध होती है और न यह चिन्तामयी भावना सिद्ध होती है। कुछ शब्द सुननेमें आये तो उनका भाव समझनेमें कुछ समय व्यतीत होता है। किन्तु यह क्षणिक वाद है प्रतिक्षण नया पदार्थ उत्पन्न होता है। जहाँ कहने सुननेको आत्मा है, जहाँ आत्मा माना ही नहीं गया वहाँ क्या भावना, किसकी भावना, किसके लिए भावना। वहाँ सारी भावना मिथ्याकर है। दूसरेकी बात सुनकर वे शब्द खुद भी बोलना चाहे केवल इस अभिप्रायसे यह शास्त्र रचना हुई है। मिथ्याज्ञान कहीं परमार्थविषयक योगिज्ञानको उत्पन्न नहीं कर सकता अगर मिथ्याज्ञान पदार्थको जानने लगे तो फिर दुनियाकी कोई व्यवस्था ही न रहेगी। तो जैसे क्षणिकपना सिद्ध नहीं होता है इसी प्रकार वस्तुमें नैगद्यपेपना होना, वस्तुका दूसरे समय न ठहरना, वस्तुमें स्वयं कोई गुण भी नहीं है वस्तु कोई पर्यायोसे सहित कुछ हो ऐसा जहाँ माना ही नहीं गया है वहाँ पदार्थ क्या चीज है, सत्त्व क्या चीज है। न तो नैरात्म्य उनका सिद्ध होता और न उनकी भावना सिद्ध होती है।

ज्ञानके आवरणके प्रक्षयसे ज्ञानविकास—ज्ञानका प्रसङ्ग सबके साथ है, सब जान सकते हैं। सीधी बात मानना चाहिए कि प्रत्येक आत्मामें ज्ञान ऐसा स्वभाव रखता है कि वह समस्त विश्वके पदार्थोंको जान ले, लेकिन ज्ञानपर आवरण पडा हुआ है यह आवरण निमित्त दृष्टिसे तो पौद्गलिक कर्मका है और उपादानगत दृष्टिसे विषय कपायके परिणामोका है। जब तक जीवमें रागद्वेष मोह विषय कपाय बसते हैं तब तक इसका ज्ञान सही विकसित नहीं हो सकता। जिसकी श्लेष करनेकी प्रकृति बनी है ऐसे श्लेषी पुरुषका ज्ञान आपको सही ढङ्गमें न मिलेगा। जिसके

विषय कपायमे तीव्रता है, उसका ज्ञान सही ढङ्गमे नहीं रह सकता है। तो साक्षात् तो कितने ही आवरण है जो इस ज्ञानको विकसित नहीं होने देते। पर वे कपायों भी किस तरह हैं, किस प्रकार उनकी उत्पत्ति हुई है। क्या आत्मामे आत्माके ही कारण स्वभावसे कपाये जग जाती है? नहीं पीद्गलिक कर्मोंका निमित्त पाकर ये कपाये जगती हैं। तो मानना चाहिए कि ज्ञानमे समस्त पदार्थोंके जाननेका स्वभाव है। आवरण सहित होनेसे यह ज्ञान जान नहीं पाता। जब आवरण होता है तब यह अतीन्द्रिय होकर, समस्त पदार्थोंको स्पष्ट जानने लगता है।

भावनाप्रकषवाद्यादियोंके प्रतिबन्धक कर्मके माननेकी अनिवार्यता—इस प्रसङ्गमे जो भावनाके द्वारा ज्ञानसे सर्वज्ञ बना है उनसे पूछा जा रहा है कि यह तो वतलावो कि तुम्हारी श्रुतमयी व चिन्तामयी भावना अर्थात् शब्दोंको मनका ज्ञान हुआ उसके उपयोग और उसके माध्यमसे आश्रयसे फिर पदार्थोंके अन्त स्वरूपको जाननेकी भावना की, इन दोनों भावनाओंको करने वाले लोग तो अनेक हैं, सबको क्यों नहीं वह योग विज्ञान हो जाता जैसा कि सुगुप्तको माना है। जब सभी लोग भावनामे लगे हैं तो सभीको क्यों नहीं अशेषज्ञता होती? कोई कारण तो होगा जैसे यहाँ भी तो भगवान तो सर्वज्ञ हैं और भगवानके मार्गपर योगी भी चल रहे हैं, गृहस्थ भी चल रहे हैं, भावना सब बना रहे हैं। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक् चारित्र्यकी सब भावना बनाये है। धर्मपालनका सब लोग यत्न करते हैं, पर सबको सर्वज्ञता क्यों नहीं हो जाती? इस उलहनेमे उनकी भावना वालेके उलहनामे फिर भी अन्तर है। वहाँ केवल एक श्रुतभावना है ॥ कोई कितना ही तपश्चरण करले, उसके थोडा ज्ञान ज्यादा तो मान लिया गया है, पर अशेषज्ञता नहीं मानी है। किन्तु यदि यह बन सके किसी योगसे रत्नमयका मार्ग तो वह सर्वज्ञ बन सकता है। लेकिन दृष्टान्तके लिए जितनी बात कही गई है उतनेमे यह घटा लीजिए कि जो अग्रहत हुये, सर्वज्ञ हुए, उनके ही मार्गपर ये सब चल रहे हैं। ये सब क्यों नहीं ध्यानरथ हो जाते क्यों नहीं सर्वज्ञ हो गए, तो उसका कारण स्पष्ट है। अभी इस आत्मामे विभावोका और उनके निमित्तभूत पीद्गलिक कर्मोंका आवरण इतना चढा हुआ है कि इस आत्माकी सर्वज्ञता नहीं मिली। यहा तो यह उत्तर है पर आप वतलावो कि भावना सभी मनुष्य करते हैं, पर सभीको क्यों नहीं सर्वज्ञता होती? यदि यह कहो कि उस प्रकारकी भावना नहीं बन सकी सबके जैसीकी सुगुप्तकी बनी तो इसमे भी कारण वतलावो। जब तख्तु सबने जान लिया और भावनामे जिसका मन लग रहा, मन भी चाह रहा कि मैं भावनामे कुशल हो जाऊ फिर भी सबकी भावना समान क्यों नहीं बन जाती? सुगुप्तकी तरह क्यों नहीं बन जाती? यदि यह कहो कि प्रतिबन्धक कर्म उनके लगा हुआ है इसलिए वे भावनामे सुगुप्तकी तरह नहीं बन पाते हैं तो बस हो गया उत्तर। खैर यहा मान लिया इसका प्रतिबन्धक कर्म, यही गनीमत। जरा पहले से ही मान लेते तो कर्मोंका आवरण होनेके कारण सबकी भावना सुगुप्तकी तरह नहीं



बन पायी और न वे सर्वज्ञ हो पाये, यही बात तो इस प्रसङ्गमें कही जा रही है कि ज्ञानपर आवरण पडा है उसके निमित्तमे यह ज्ञान समस्त विश्वको जाननेमें समर्थ नहीं हो रहा है। जब आवरणका क्षय हो जायगा, कम दूर हो जायेंगे तब अक्षेप-ज्ञता उत्पन्न हो जाती है। इसी प्रकार यहा तक यह सिद्ध किया गया कि पूर्णरूपसे आवरणका विनाश होनेपर जो ज्ञान उत्पन्न होता है जो कि अतीन्द्रिय है, समस्त पदार्थोंका जाननहार है उसे मुख्य प्रत्यक्ष कहते हैं।

ग्रन्थमें प्रमाणका विवेचन — इस ग्रन्थमें जितना भी प्रतिपादन है वह इसी ग्रन्थके प्रथम सू-के विषयमें ही स्पष्ट बोध करानेके लिये है। प्रमाणका लक्षण माना है — जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण है। देखिये — पदार्थ का निर्णय प्रमाणसे ही होता है। और पदार्थके निर्णयमें कमी होगी। सहायादिक होगा तो प्रमाणाभाससे होगा। इस ग्रन्थमें उस निर्णय करने वाली कुञ्जीका ही निर्णय दिया गया है कि कैसा प्रमाण हुआ करता है जिमसे पदार्थका निर्णय किया जाय। वह है प्रमाणभूत जो निजको और परको निर्णयमें रखे। उस ज्ञानके भेदमें इस समय मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञानका वर्णन चल रहा है। जहा सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान व सम्यक्चारित्र्यकी प्रकर्षताके कारण आवरणका क्षय हो जाता है वहा अतीन्द्रिय निर्मल स्पष्ट रूपसे जानने वाला ज्ञान उत्पन्न होता है, उम ज्ञानका नाम है मुख्य प्रत्यक्ष। इस मुख्य प्रत्यक्ष में यद्यपि तीन ज्ञान कहे हैं—अवधिज्ञान, मन-पर्ययज्ञान और केवलज्ञान। फिर भी वर्णनमें जो उत्कृष्ट हो वही मुख्यतासे आया करता है। तो केवलज्ञानके सम्बन्धमें जो कि समस्त तीन लोक तीन कालके पदार्थोंको जानता है, उसका वर्णन चल रहा है कि कोई ज्ञानी समस्त विश्वका जाननहार भी होता है। कुछ सिद्धान्त ऐसे हैं कि निरावरण और परिपूर्ण स्पष्ट ज्ञान ही नहीं मानते और उनके न माननेका तीव्रता काश्या यह है कि उन्होंने सारो नाम तौल अपने ज्ञानसे की। हमको जिस तरह सुख मिल रहा है उसी तरह अगर सब लोगोंको भी सुख मिलता होगा, इस प्रकार अपने ही ज्ञानकी खूनीसे तुलना करके निर्णयका सिद्धान्त रखने वाले लोग अक्षेपज्ञानको नहीं मानते कि ऐसा भी कोई ज्ञान होता है आत्मामें, जो सबका जाननहार है, किन्तु जैन दर्शनमें ज्ञानके स्वभावको ही बनाया है कि ज्ञानमें सबके जाननेका स्वभाव है वही निरावरण होनेपर ऐसा विकसित होता है कि समस्त जान लेता है। अब इसके बाद बहुत लम्बे प्रसङ्गमें सर्वज्ञ नहीं है यह पूर्व पक्ष होगा और सर्वज्ञ है यह चत्तर पक्ष होगा। यह विषय रोचक भी है और अपने कामका भी है। लेकिन पहिलेसे ही कठिन जानकर मनको ढीला करदे कोई तो कुछ नहीं पढता और यह समझकर कि ज्ञान क्या नहीं समझ सकता, उपयोग लगाये तो उत्तरोत्तर आत्माकी महिमा ज्ञात होगी कि आत्माका कैसा वैभव है और कैसा प्रभाव है, यदि उपयोग लगाकर सुनें तब सब धिदित हो जायगा।

सर्वज्ञके अभावकी आशंका एक सिद्धान्त केवल क्रिया काण्डोंमें विश्वास

रखता है - यज्ञ होम आदिकमें ही स्वर्गकी प्राप्ति होती है स्वर्गसे बढकर और कोई जीवकी अवस्था नहीं है। सर्वज्ञ कोईनही हाता। वैद आगयके द्वारा ही अशेष तत्त्व जाने जाते हैं, पर कोई सर्वज्ञ ऐसा नहीं है कि जो सबको जानता हो और ऊर्मीके आवरणसे दूर हो। उस सिद्धान्तके अनुयायी यह धाड्ढा कर रहे हैं कि ममस्त पदार्थोंको जान जाय ऐसा कोई ज्ञानवान पुरुष होना असम्भव ही है। फिर ऐसे ज्ञानकी कल्पना करना कि केवलज्ञान हं ता यह कपोल कल्पित है। क्योंकि अनुमान प्रमाणसे भी यह सिद्ध होता है कि दुनियामे कोई पुरुष सर्वज्ञ नहीं है, क्योंकि सर्वज्ञकी सिद्धि करा देने वाला कोई प्रमाण नहीं है, न प्रत्यक्षसे सर्वज्ञको सिद्धि होनी है, अनुमानसे, न आगमने न अर्थपत्तिसे, न अनुमानसे, और अभाव प्रमाण तो सद्भावको सिद्ध ही क्या करेगा ? यो किसी भी प्रमाणसे सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं है। यह सब धाड्ढाकार कह रहा है और यह बहुत लम्बे समय तक धाड्ढा चलेगी।

प्रत्यक्षसे सर्वज्ञकी असिद्धि - अच्छा तुम्ही बताओ कि ममस्त पदार्थोंको जानने वाला यदि कोई सर्वज्ञ है तो वह प्रत्यक्षसे जाना जाता है अथवा अनुमान आदिक प्रमाणसे। प्रत्यक्ष तो केवल सामनेकी चीज, पास वाली चीज, रूप रस, गंध स्पर्श विषय इनको ही जानता है, इसके तो दूसरे पुरुषमें रहने वाला जो ज्ञान है उस तकको भी जाननेमें सामर्थ्य नहीं है, फिर प्रत्यक्ष सबको क्या जानेगा। प्रत्यक्ष ज्ञान तो जो सामने है, स्पूल पदार्थ हैं उनको ही जाननेमें समर्थ है, अतीतकाल, भविष्य कालके सूक्ष्म परमाणु आदिक ममस्त पदार्थोंको साक्षात् करले प्रत्यक्ष, यह तो सम्भव ही नहीं है, फिर कैसे प्रत्यक्षसे सिद्ध हांगा कि कोई लोकमें सर्वज्ञ है। धाड्ढाकार जैन आदिकके प्रति यह कह रहा है कि यदि आप लोग यह कहें कि अतीत भविष्यके ममस्त पदार्थोंको यदि कोई ज्ञान ग्रहण नहीं कर रहा है तो न करे तो भी प्रत्यक्षके द्वारा उन ममस्त पदार्थोंको साक्षात्कार करने वाले निज ज्ञानका तो ग्रहण है। उत्तर में धाड्ढाकार कहता है कि यह बात अयुक्त है, जब ग्राह्यका ग्रहण नहीं तो ग्राहकका ग्रहण कैसे ? ज्ञानका तो ज्ञान हो गया और ज्ञानमें जो पदार्थ आया उसका ग्रहण नहीं होता तो ऐसा भी कोई ज्ञान है क्या ? जैसे हमने चीकीको जाना तो चीकी जाननेमें भायी सब हमारा ज्ञान ग्रहणमें आया। चीकीको तो नहीं जाना, पर चीकीके जानने वासे ज्ञानको हमने जान लिया यह बात अयुक्त है। प्रत्यक्षसे तो सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं है।

अनुमान प्रमाणसे सर्वज्ञकी असिद्धि - अनुमानसे भी सर्वज्ञ प्रतीत नहीं होता। यह कैसे ? अनुमान ज्ञान बनता कब है जब कि माधन और साध्यका परस्पर सम्बन्ध जान लिया गया हो। जैसे इस पर्वतमें अग्नि है—धुंया होनेसे, यह अनुमान बनाया तो यह अनुमान कब प्रमाण होगा। कैसे सही बनेगा ? जब यह ज्ञात हो कि धुंवा और अग्निका ऐसा सम्बन्ध रहा करता है। जहा जहा धुंवा होता है वहां वहा

अग्नि होती है। अग्निके बिना धुंध हो ही नहीं सकता है इन कारणसे घुना देवकर अग्निका ज्ञान कर लेना यह अनुमान सही है। तो इस तरह सर्वज्ञकी सिद्धि करनेमें तुम जो भी अनुमान बनाओगे और हममें तुम जो भी हेतु दोगे उस हेतुका सर्वज्ञ साध्यके साथ सम्बन्ध क्रिमीने जाना ही नहीं। जिस पुरुषने अग्नि भी देया ही, घुना भी देया ही वही तो उपाय सम्बन्ध बता सकता है सर्वज्ञकी सिद्धिके लिए तुम जो हेतु दोगे उसका सर्वज्ञके साथ सम्बन्ध विदित हो ही नहीं सकता। जब साध्य और साधन ये दो बातें देनी गयी हो तब तो वहाँ सम्बन्ध बनया जा सकता है।

सर्वज्ञत्व साध्यका हेतुके साथ सम्बन्धका प्रत्यक्षसे अनिर्णय सर्वज्ञकी सत्ता तुम्हारा माध्य है और हेतु तुम जो भी दोगे उसका सर्वज्ञके अस्तित्व के साथ सम्बन्ध तुमने किस तरह जाना प्रमाणमें या अनुमानसे। प्रत्यक्षने तो ज्ञात ही नहीं सकता, क्योंकि सचज्ञका प्रत्यक्ष है नहीं। कहीं सर्वज्ञका प्रत्यक्ष हो जाय तब तो किसी हेतुके द्वारा सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध कर सकते हो। जैसे कहीं अग्नि देखी हो तब तो घूम का अग्निके साथ सम्बन्ध बताया जा सकता है। तो सर्वज्ञ तो प्रत्यक्षसे कहीं देखा ही नहीं है फिर उसका सम्बन्ध कैसे बन सकेगा। और जब तक सम्बन्ध ज्ञात न हो साधन और साध्यका तब तक अनुमान नहीं बन सकता। जितने भी अनुमान होते हैं वे सब साधन माध्यके सम्बन्धको जानने के बाद ही होते हैं। जैसे नदीमें बाढ़ आई हुई है और जिस जगह दिख रही है बाढ़ उस जगह भास पाम वर्षा भी नहीं है तो वह अनुमान करता है कि ऊपर वर्षा हुई है, क्योंकि ऊपर अगर वर्षा न हुई होती तो यह बाढ़ न आनी। तो ज्ञानसे जाना और अनेक बार देखा भी कि वर्षात होती है तो बाढ़ आया करती है। तो वर्षाका होना और बाढ़का आना ये दोनों हमने जब आँखों देखा है तब हम उसका सम्बन्ध बना सकते हैं। तो सर्वज्ञ भी सिद्धिमें जो भी तुम हेतु दो उसका भी और सर्वज्ञका भी साक्षात्कार हो जाय तब तो उसका सम्बन्ध माना जा सकता है। जब तक सम्बन्ध विदित नहीं होता तब तक अनुमान भी नहीं बन सकता। यदि बिना सम्बन्धके अनुमान बना लिया जाय तो अनेक अव्यवस्थायें हो जायेंगी। जो चाहे कहें। जैसे कुछ लिखते लिखते गलत लिख गया तो कहने लगे कि यह गलती इसलिए हुई कि इस दालानमें तीन छम्भे हैं, जो अटपट जो चाहे बोल दिया जाय। तब सम्बन्ध माने बिना अनुमान प्रमाण बन गया तो जो चाहे अटपट सिद्ध किया जा सकता है। तो अनुमान से भी सिद्धि सर्वज्ञकी नहीं हुई, क्योंकि साध्य और साधनका सम्बन्ध प्रत्यक्षसे विदित नहीं होता।

सर्वज्ञत्व साध्यका हेतुके साथ सम्बन्धका अनुमानसे अनिर्णय—यदि कहीं कि सर्वज्ञकी सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया जायगा, उस हेतुका सर्वज्ञके साथ सम्बन्ध अनुमानसे मान लेंगे तो यह तो ब्रह्मज्ञावो कि क्या इसी अनुमानसे साध्यसाधन

का सम्बन्ध भी मान लीये या अन्य अनुमानसे ? यदि इसी अनुमानमें मानोगे तो इतरेतराश्रय दोष हैं। सर्वज्ञ है क्योंकि जो चाहे कह लो। ता इप ही हेतुसे सर्वज्ञ सिद्ध करोगे और उस ही अनुमानसे सर्वज्ञका और इस ही अनुमानसे सर्वज्ञका और इस ही अनुमानसे सर्वज्ञका और हेतुका सम्बन्ध जानोगे। तो इसमें इतरेतराश्रय दोष है। जब पहिले सर्वज्ञ सिद्ध हो तब तो साध्यसाधनका सम्बन्ध सिद्ध हो। जब साध्यसाधनका सम्बन्ध सिद्ध हो तब सर्वज्ञ सिद्ध हो। जैसे कि इस पर्वतमें अग्नि है धुवाँ होनेसे। इस अनुमान प्रमाणको सिद्ध करनेके लिये अग्नि और धुवाँका सम्बन्ध जानना आवश्यक है। त अग्नि और धुवाँका सम्बन्ध कहा जाना जा रहा है ? प्रत्यक्षसे तो जाना नहीं जा रहा है क्योंकि उस समय अग्नि ओखी दिख नहीं रही है, अनुमानसे भी नहीं जाना जा रहा है, क्योंकि अनुमानसे जानेगे तो इतरेतराश्रय दोष है, अनुमान से जानेगे तो अनवस्था दोष है। तो जैसे अग्नि और धुवाँका सम्बन्ध व्याप्तिज्ञानसे जाना जाता अर्थात् दोनोंका सम्बन्ध जाना जाता ऐसे ही व्याप्ति यहा हो ही नहीं सकती। कारण यह है कि व्याप्ति वहा ही होती है जहा दोनों साध्य साधन देखे हों जहा धुवाँ होता है वहा अग्नि होती है, जहा अग्नि नहीं होती वहा धुवाँ नहीं होता ऐसी जो व्याप्ति है वह तब ही तो जान गई जय अनेक बार अग्नि और धुवाँ का सम्बन्ध आँखों देख चुके। जब सर्वज्ञ देख चुके हो तब ही तो सर्वज्ञके साथ किसी हेतुकी व्याप्ति बनायी जा सकती है, सो अनुमानसे भी इसका सम्बन्ध नहीं जाना जाता प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं है, क्योंकि जो इन्द्रिय प्रत्यक्षमें परे है उसे परोक्षभूत किसी वस्तुमें प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती और अगर प्रत्यक्षसे सर्वज्ञ जान लिया गया तो ठीक है, अनुमानकी जरूरत क्या रहे। और प्रत्यक्षमें जानी हुई चीजमें किसीका विवाद भी नहीं रहना चाहिये। अग्निको प्रत्यक्षसे देख लिया और स्पर्श करके जान लिया, अब उसमें कौन विवाद करता है कि अग्नि ठण्डी होती है या गरम। सर्वज्ञ धर्मों अनुमानसे भी नहीं जाना जाता क्योंकि सर्वज्ञके अस्तित्वका परिचय हो, तब तो उसकी प्रवृत्ति हो। जब तक धर्मों नहीं जाना जायगा तब तक हेतुका सम्बन्ध नहीं बनाया जा सकता, देखिये। शङ्काकार कह रहा है कि न तो सर्वज्ञका किसीको पता न सर्वज्ञके अस्तित्वका ही परिचय और सिद्ध किया जायगा कि सर्वज्ञ है तो यह तो एक अव्यवस्थाकी बात होगी, इससे सर्वज्ञ नहीं है क्योंकि उसकी सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं मिलता।

सर्वज्ञत्व साध्यके साधनमें दोषत्रय—शङ्काकार सर्वज्ञवादियोंके प्रति कह रहा है कि और, भी सुनिये। सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध करनेमें तुम जो भी हेतु दोगे, उन सब हेतुओंमें तीन दोष हो जायेंगे किसीमें अगिद्ध दोष होगा किसीमें निरुद्ध दोष होगा, किसीमें अनेकान्तिक दोष होगा, कैसे सो सुनिये, तुम सर्वज्ञको सिद्ध करोगे जो भी हेतु दोगे, यह बतावो कि वह हेतु भावस्वरूप है या अभाव स्वरूप वाला है या दोनों धर्मों वाला है ? हेतु कोई सद्भाव परक होता है कोई अभावपरक। जैसे यहां

अग्नि होना चाहिए घुवा होने - यह सद्भावपरक हेतु है। घुमाकी सत्ता बताकर अग्निकी सत्ता बताना, और यहा ठण्ड अधिक है क्योंकि गर्मी रश्म भी नहीं है तो अभाव करके सद्भाव सिद्ध किया है ऐसा कोई हेतु अभावपरक। तो सर्वज्ञको सिद्ध करनेमे आप जो हेतु देंगे वह सद्भाव धर्म वाला ? सद्भाव धर्म वाला तो प्रसिद्ध है- क्योंकि सर्वज्ञका सद्भाव ही अमिद्ध है फिर उसके भावस्वरूप धर्मकी सिद्धि कैसे हो सकती। यदि अभावकी बात कहकर सर्वज्ञकी सिद्धि करोगे तो विरथ है। अभावसे सद्भाव कैसे सिद्ध होगा। सर्वज्ञ है क्योंकि न हानेसे। भ्रम वसे सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती और यदि हो जाय तो फिर कोई भी हेतु जिस चाहेको सिद्ध कर दे। यदि कहो कि अभाव और सद्भाव दोनों धर्मोंको लिए हुए हेतु है तो इसमे अनेकानेक दोष होंगे जो दोष दोनोंमे दिया है वह दोष आयगा और वह हेतु व्यभिचारी हो जायगा। सर्वज्ञकी सत्ताको सिद्ध भी कर सकेंगे और न भी सिद्ध कर सकेंगे। इस तरह सर्वज्ञका निषेध करने वाले भीमात्मक सिद्धान्तने सर्वज्ञके अभावका पुष्टिकी है कि लोकमे सबको जानने वाला ज्ञान हो ही नहीं सकता।

अनुमानप्रमाणसे सर्वज्ञकी सिद्धि - अब सर्वज्ञकी सत्ताके सम्बन्धमे प्राचाय देव समाधान देते हैं कि यह सुम्हारा कहना कि सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है यह बात गलत है। सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध करने वाला अनुमान प्रादिक प्रमाण है। कैसे ? तो सुनो कोई प्रात्मा समस्त विश्वका साक्षात्कार करने वाला है, क्योंकि ज्ञानमे उदार्थोंके ग्रहण करनेका स्वभाव होनेपर फिर आवरण कर्म जरा भी नहीं रहा, इससे सिद्ध है कि ज्ञान समस्त पदार्थोंका जानने वाला होता है। ज्ञानका स्वभाव जाननेका है और जाननेमें कोई सीमा नहीं होती कि ज्ञान इतना को ही जाने। जो ज्ञान इन्द्रियसे उत्पन्न होता है और अर्थात् जिम ज्ञानकी उत्पत्तिये इन्द्रिया निमित्त हैं उस ज्ञानमे तो हृद हो जानी है, पर वह हृद ज्ञानकी ओरसे नहीं हुई, उत्पत्ति कारणकी ओरसे हुई। ज्ञानमे स्वभावतः कोई सीमा नहीं होती कि कितनेको जाने। ज्ञानमें तो यह भी अडचन नहीं है कि ज्ञान सामनेके पदार्थोंको ही जाने। सामने हो, पीछे हों, कि नी ओर हा, सबको ज्ञान जान सकता है। तो अब ज्ञान सर्व सत्को ग्रहण करनेमें समर्थ है। और फिर उस ज्ञानपर कोई प्रतिबन्ध न रहे तब वह ज्ञान समस्त विश्वको जान लेगा। इसमें कोई सन्देह नहीं रहता। जो जो प्रकाश जिसको ग्रहण करनेका स्वभाव होनेपर बाधा रहित हो वह उसका साक्षात्कार करने वाला है। जैसे हम आपके ज्ञानमें यह सामर्थ्य है कि जाननेकी चीज जान सकते हैं और सामने पडा हो पदा तो पदाके मितते ही हम उस पदार्थको जान जाते हैं। नेत्रमें सामनेके पदार्थको देखनेका स्वभाव है और नेत्रपर पड़ गई है जाली धरना कोई पदा, वह पदा नष्ट हो जाय तो एकदम सामने दिखने लगेगा, इसी प्रकार ज्ञानमें पदार्थको जाननेका स्वभाव पडा हुआ है और फिर ज्ञानका आवरण सब दूर हो जाय विषय कषायोका आवरण व पौद्गलिक कर्मोंका आवरण दूर हो जाय, तो यह ज्ञान

समस्त पदार्थोंको जान लेगा इसमें कोई सन्देहकी बात नहीं है। जैसे कि नेत्रमें सामर्थ्य है कि यहाँके पदार्थोंको जान ले नेत्र विज्ञानसे और छाया हो अथवा तो उस समय नहीं जान पा रहे न सही, किन्तु इस नेत्रज्ञानमें ऐसा स्वभाव पडा है कि इन सर्व पदार्थोंको जान सकता है और फिर हो जाय अधकारका विनाश। उस प्रतिवधका अभाव तो समस्त पदार्थ जाननेमें आ जायेंगे। इसी प्रकार ज्ञानका स्वभाव है पदार्थोंको जाननेका और फिर हो जाय ज्ञानके आवरणका विनाश तो नियममें वह ज्ञान समस्त विश्वको जान लेगा। इस प्रकार सिद्ध होता है कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है।

आत्मामें समस्त पदार्थोंका अवगम करनेके स्वभावकी सिद्धि—यहाँ शङ्काकार कर रहा है कि हम तो नहीं मानते कि आत्मामें समस्त पदार्थोंके ग्रहण करनेका स्वभाव पडा है। स्याद्वादी उत्तर देते हैं कि तुम्हारे यहाँ भी तो वेदके बलसे समस्त पदार्थोंके ज्ञानकी उत्पत्ति मानी गई है, और फिर अनुमान प्रमाणसे भी इन समस्त पदार्थोंको जान लेते हैं। जगतमें जितने भी पदार्थ हैं वे सब अनेकात्मक हैं क्योंकि सत् होनेसे। जो जो भी सत् होते हैं वे अनेकात्मक होते हैं। जो अनेकात्मक नहीं वह सत् भी नहीं। देखो इस अनुमानसे हमने समस्त पदार्थोंकी सकल, लम्बाई चौड़ाई रूप, रंग, लेकिन सामान्यरूपमें हमने समस्त पदार्थोंको जान ही लिया। जिस समय हम अनुमानसे यह जानते हैं कि जगतमें जितने भी पदार्थ प्रतिक्षण उत्पन्न होते हैं, व्ययको प्राप्त होते हैं और सदा काल बने रहते हैं। क्योंकि सत् होनेसे। इस प्रकार जो भी सत् होता है वह उत्पादव्यय ध्रौव्यात्मक है। ये तीन चीजें पायी जाती हैं प्रत्येक पदार्थमें सत्त्व, रज तम। तो हम भी अभी अनुमानसे समस्त पदार्थोंका ज्ञान करने वाले हो जाते हैं। स्पष्ट न जान पाया, विशेष न जान पाया, पर एक साधारणरूपसे जिउ धर्मको दृष्टिमें रखकर जान रहे हैं हम समस्त पदार्थोंको जान लेते हैं। तो आत्मामें समस्त पदार्थोंके जाननेका स्वभाव पडा हुआ है।

अनुमान प्रमाणसे ज्ञानमें अक्षेपार्थ ग्रहण स्वभावकी सिद्धि—जो जिस विषयक ज्ञान होता है वह उसके ग्रहण करनेका स्वभाव वा है। जैसे रसना इन्द्रिय पदार्थके रसको विषय करती है तो इससे सिद्ध है कि रसना ज्ञानमें रसको ग्रहण करने का स्वभाव पडा है। कभी किसी चीजका रूप जानना हो तो जीभसे चखकर तो नहीं जाना जा सकता क्योंकि रसना इन्द्रियका तो रसके ही ग्रहण करानेका स्वभाव है। चक्षु इन्द्रियमें रूपके ही ग्रहण करनेका स्वभाव है। स्वभाव तो है किसी इन्द्रियका और जानना चाहे किसी इन्द्रियके द्वारा तो उसमें विडम्बना बन जायगी। एक पुरुष जन्मसे अन्धा था, एक बच्चेने कहा कि बाबाजी आज हम तुम्हें खीर बिलायेंगे, तो बाबाजी बोले कि खीर कैसी होती है? तो वह बच्चा बोला कि सफेद सफेद होती है। सफेद कैसी? अगर रूप देखा हो तो वह अन्धा सफेद जाने। तो बच्चा बोला—बगुला जैसा। अब बगुला भी कभी देखा हो तो जाने। तो वह बाबाजी पूछते हैं कि

बगुला कैसा होना है ? तो बाबाजीके आगे बगुला जैसा टेढ़ा हाथ करके कहता है कि बगुला ऐसा होता है। बाबाजीने उसे टटोल कर देखा तो कन्ना भरे ऐसी खीर हम नहीं ख बेंगे। यह तो हमारे पेटमें गड़बड़ी। अब देखो बताना तो था खीरका स्वाद और बत्ता दिया बगुलाका आकार। तो इसीसे कहते हैं कि बड़ी टेढ़ी खीर है। यह काम सिद्ध कर लेना यह तो बड़ी टेढ़ी खीर है। जैसे अबे पुरुषके लिए खीरका ज्ञान करना बहुत टेढ़ा काम है। कैसे ज्ञान कराये ? इसी प्रकारका कठिन और विडम्बनापूर्ण भगड़े वाला कोई रू। हो तो उसके लिए यह अज्ञाना बोला करते हैं कि यह तो 'टेढ़ी खीर है।' तो जिस इन्द्रियके द्वारा जिस विषयको ग्रहण करनेका स्वभाव है जान लिया जाता है तो समझना चाहिये कि उसको इसी प्रकार समझना चाहिए कि आत्मामें पदार्थोंको जाननेका स्वभाव पडा है तब हम पदार्थोंको जानते हैं। ना यह सिद्ध है कि इन पदार्थोंके जाननेका इसमें स्वभाव है। तो जब पदार्थोंके जाननेका आत्मामें स्वभाव है और फिर उसके जाननेके रोकने वाला आवरण कोई रहा नहीं तो नियमसे यह ज्ञान समस्त विश्वका जाननहार हो जायगा। इस प्रकार सर्वज्ञको सिद्ध करने वाला अनुमान प्रमाण है। यह 'आत्मा समस्त पदार्थोंको' जानता है यह व्याप्तिसे सिद्ध है, आगमसे भी सिद्ध है और ज्ञानसे भी सिद्ध है। सर्वज्ञका तुम अभाव नहीं कह सकते।

ज्ञानमें सकलार्थ ग्रहण स्वभावकी भांकी भीमासावादमें कोई मुख्य प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वज्ञ नहीं माना गया है। केवल एक आगमसे ही जाना जा सकता है, जो जान लिया जाता है कोई पुरुष ऐसी सामर्थ्य नहीं रखता कि कभी समस्त विश्वका जानकार बन सके। ज्ञानका सर्वोच्च स्थान (साधन) आगम ही है। जो असर्वज्ञत्व मानने वालोके प्रति सिद्ध क्रिया जा रहा है कि आत्मा सर्वको जानता है। यह बात तो अब भी किसी न किसी पद्धतिसे है। न भी हुआ कोई प्रभु सर्वज्ञ, हम आप सारी जीव हैं तिसपर भी ऐसी पद्धति है कि जिस पद्धतिसे विदित होता है कि हम आप भी सबको जानते हैं। इस विषयमें अनुमान द्वारा तो सिद्ध किया ही था। कैसे कोई जान ले कि अगतमें जितने भी पदार्थ हैं वे सब उत्पादव्यय ध्रौव्य वाले हैं, निगुणात्मक हैं, क्योंकि सत् होनेसे। तो जो एक सामान्यरूप से समस्त पदार्थोंको जान लिया गया। जैसे कोई पुरुष अपने ज्ञानी मित्रसे बहुत बहुत कहता है कि चलो अशुक पहाडका दृश्य देखे, अशुक सरोवरका दृश्य देखें, चलो वहा ले चलें अज्ञानका दृश्य दिखावें, तो वह ज्ञानी कहता है कि मैंने देख लिया सब। अरे अभी चले कहाँ हो, कहसि देख लिया ? ...हाँ देख लिया सब, जो कुछ होगा वह पौद्गलिक होगा, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाला पिण्ड होगा। तो उसने यहाँसे ही अपने प्रयोजनके अनुसार अपनी पद्धतिमें सब देख लिया। तो सबको ज्ञान लेनेकी पद्धति आत्मामे है, वह इस समय निरावरण नहीं है, अतएव केवल ज्ञानकी तरह स्पष्ट, समस्त, विशद नहीं ज्ञान होता है, पर पद्धति तो है सकल पदार्थोंके जाननेकी।

व्याप्तिज्ञान और आगमसे भी ज्ञानमें संकलार्थे ग्रहण स्वभावकी सिद्धि - सर्वके ज्ञानके सम्बन्धमें दूसरी बात यह है कि सबको जाने बिना व्याप्तिज्ञान नहीं बन सकता । जिसे तर्क प्रमाण कहने है, जब अनुमान बनाया कि इस पर्वतमें अग्नि होना चाहिए, धूम होनेसे तो यह व्याप्ति प्रथम ही ज्ञात होती है । जितने भी जहाँ जहाँ भी धुआ है वे सब अग्नि से उत्पन्न हुए हैं । अतएव यह धुआँ अग्नि का ज्ञापक है । देखो इस तर्क ज्ञानने दुनियाभरके धुएँका और अग्नि का ज्ञान कर लिया । हुआ है यह सामान्य रीतिसे, वृत्तिके ढङ्गसे, किन्तु पद्धतिमें तो सब विषय आ गया । और भी देखिये । आगमसे भी सर्वज्ञ होता है यह सिद्ध है । २सःअन्थम जो सर्वज्ञवादी हैं वे यदि अपने आगमके प्रमाण देने लगे तो उनकी कौन मानेगा ? जो सचज्ञ नहीं मानते हैं उनके आगमका ही प्रमाण मिल सके तो उनके लिए मान्य होगा । तो देखो ! भीमासकोके आगममें भी लिखा है कि वेद भूत वर्तमान और भविष्यत् और दूरवर्ती सतस्त पदार्थोंको, पुरुषोंको जना देनेमें समर्थ तो इससे सिद्ध हुआ कि पुरुष सर्वज्ञ बन सकता है । वेदने जना दिया, किसी तरह जाना, आविष्कृत सबको जाननेमें समर्थ तो हो गया पुरुष और फिर अनुमान ज्ञान जितने भी बनते हैं उन सबमें विधि प्रतिषेधका विचार जरूर चलता है । जहाँ जहाँ धुआँ है वहाँ वहाँ अग्नि है, जहाँ आग नहीं, वहाँ धुआँ नहीं । तो देखिये ! विधि रूपसे और प्रतिषेध रूपसे मारे विश्वके स्थलोंको जान ले ऐसा जाने बिना तर्क ज्ञान नहीं बन सकता । तो व्याप्तिज्ञानमें भी सबका जानना बन गया । फिर यह क्यों कहते हो कि आत्मामें समस्त पदार्थोंके जानने का स्वभाव नहीं है ? स्वभाव है ।

सर्वज्ञत्व साध्यका हेतुके साथ सम्बन्धका तर्कसे निर्णय सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेमें जो असर्वज्ञवादियोंने यह युक्ति दी थी कि देखो सर्वज्ञको सिद्ध करने के लिए जो भी हेतु दिया जायगा उस हेतुका सर्वज्ञत्व साध्यके साथ सम्बन्ध विदित नहीं हो सकता । और, जब तक हेतुमें साध्यका सम्बन्ध न जान लिया जाय तब तक अनुमान प्रमाण नहीं बनता । जैसे जहाँ जहाँ धुआँ है वहाँ वहाँ अग्नि है, यह सम्बन्ध विदित हो वही पुरुष तो धुआँ देखकर अग्नि का ज्ञान कर सकेगा । जिसे इस व्याप्तिके सम्बन्धका परिचय नहीं है वह कैसे अनुमान बनायेगा ? तो सर्वज्ञके लिए तुम जो हेतु दोगे उस सर्वज्ञके साथ सम्बन्ध अविदित है । यदि विदित है तो बताओ प्रत्यक्षसे या अनुमान से ? और, ऐसा कहकर दोष दिया था किन्तु वह सब असङ्गत है, सर्वज्ञत्व साधनामें इन दोषोंका अवकाश नहीं है, इसका कारण यह है कि सर्वज्ञ पना सिद्ध करने के लिए जो हेतु दिया जायगा उस हेतुका और सर्वज्ञत्वके साथ सम्बन्ध है, वह अद्यपि न प्रत्यक्षसे जाना जाता और न अनुमान से, किन्तु तर्क नामका एक प्रमाण है उससे जाना जाता है । देखो—तर्कयुक्तिर्था । अन्यथानुपपत्तिके माध्यम से अविनाभाव जाना जाता है । इसके बिना यह नहीं हो सकता । और, यह है ता वह जरूर है । वस, यही एक कुञ्जी है अनुमान प्रमाण की । तो उस तर्क नामके



प्रमाणसे हम अग्नि सिद्ध करते हैं, अतएव हेतुका और सर्वाज्ञत्व साध्यका सम्बन्ध मिल जात है और अनुमान बन जायगा कि कोई न कोई पुरुष सर्वज्ञ प्रवक्ष्य है, क्योंकि उन सब पदार्थोंके जाननेका स्वभाव होकर भी आवरण एक भी नहीं रहे। इससे सिद्ध है कि कोई पुरुष समस्त विश्वका जाननहार है।

सर्वज्ञत्वसाध्यमे अन्य अनुमानवत् धर्मीकी सिद्धि—सर्वज्ञत्वके स्रष्टनमें अमवशदियोंने जो यह युक्ति दी थी कि तुम यह सिद्ध करते हो कि सर्वज्ञ है और उसके लिए हेतु देते हैं तो जैसे कोई पर्वतमे अग्नि मिट्ट कग्ना चाहे धुवाँका हेतु देकर तो पर्वत तो भाँखो दिखता है तब तो उसमे प्राण सिद्ध करेंगे। पर्वत हुआ पक्ष, इसी प्रकार पहले पक्ष, धर्मी सर्वज्ञ तो दीखें तब उसमे हैमना सिद्ध कर सकेंगे पर सर्वज्ञ किसी प्रमाणसे नहीं जाना जाता। इस प्रकारकी युक्ति देकर जो स्रष्टनका प्रयास किया था वह भी असिद्ध है। कारण यह है कि इस अनुमानमें पक्ष सर्वज्ञ नहीं सर्वज्ञको हम धर्मी नहीं जाना रहे जिससे सर्वज्ञकी असिद्धिको यह दोष दिया जा सके। तब फिर क्या धर्मी बना ? कोई आत्मा ? हमारा तो अनुमान प्रमाण यह है कि कोई आत्मा सर्वाज्ञ है। समस्त पदार्थोंको जाननेका स्वभाव होनेपर आवरण कोई नहीं रहा। तो हमारा धर्मी तो कोई आत्मा है और 'किसी आत्मा' कोई विवाद नहीं। बहुतमे आत्मा हैं उनमेंसे किसी आत्माका हम अनुमान बना रहे हैं, तो यह भी दाष नहीं आता सो अनुमान निर्दोष है, उससे सर्वज्ञकी सिद्धि होती है। एक दोष दिया था अमवशदियोंने कि उस सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध करनेमे जो भी कुछ हेतु दोगे उसमे तीन दोष आते हैं असिद्ध, विरुद्ध, अनेकात्मक, यह भी शान ठीक नहीं है कारण यह है कि इस तरहके विकल्प बनानेसे तो सारे अनुमान प्रमाण नष्ट हो जायेंगे। किसी भी जगह हम पूछ सकते हैं। जैसे कि एक सही अनुमान बनायें कोई कि यह पर्वत अग्नि वाला है—धूमवाला होनेसे। तो पूछा जा सकता है क्या कि यह धूमपना क्या अग्नि वाले पर्वतका धर्म है या अग्नि रहित पर्वतका धर्म है ? यदि अग्नि वाले पर्वतका धर्म है ऐसा जान लिया तो अग्निवान तो पहिले ही उसने मान लिया, फिर हेतु देने की जरूरत क्या ? यदि कहो कि अग्नि रहित पर्वतमे धर्म है यह धुवाँ तो, उससे तो उल्टी बात सिद्ध हो जायगी कि दोनों बातें हैं तो उसमें हेतु व्यभिचारी बनेगा तो सारे अनुमान यो खतम कर सकते। जैसे युक्ति देकर सर्वज्ञत्वका स्रष्टन करना चाहा था कि सर्वज्ञका सद्भाव मानने वाले, तुम सर्वाज्ञत्व सहित सर्वाज्ञत्वमे सत्ता सिद्ध करते हो या सर्वाज्ञत्व रहित पदार्थमे तुम सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध करते हो तो यह तो कोई युक्ति नहीं है। जैसे सब प्रकृतमें कहेंगे कि जिस अग्निका अभी विवाद है या नहीं, उस धर्मसे सत् पर्वतमे हम अग्नि सिद्ध करते हैं तो यही बात यहाँ है कि जिसकी सत्तामे विवाद है उस धर्म करके सहित किसी आत्मामें हम सर्वज्ञपना सिद्ध करते हैं। तो जैसे पर्वत अचल है और उस रूपसे हमें विलकुल समझमें आ रहा है और उस रूपसे ठीक हमें समझमें आ रहा है अब उसमें अग्निका संदेह है। अग्नि है या

नहीं, उस साध्यका हम हेतु बना रहे हैं कि घुवा है अतएव अग्नि है इसी प्रकारसे आत्मा ता प्रसिद्ध है अतएव हम अनेक आत्माओं को जानते हैं उन आत्माओंके विशेषण से उनकी सत्ता प्रसिद्ध है। अब सर्वज्ञपना असिद्ध है। तो सर्वज्ञपना करके सहित जिसका कि विवाद चल रहा है, किसी आत्मामे हम सर्वज्ञपना सिद्ध करते हैं इसमे विरोधकी कोई बात नहीं है। तो सर्वज्ञके खण्डन करनेमे जो युक्तिया देते वे सब असत्य हैं, निर्बल हैं, अतएव सर्वज्ञका खण्डन नहीं हो सकता। कोई आत्मा नियमसे सर्वज्ञ है।

अविशेष या विशेषरूपसे सर्वज्ञत्व सिद्ध करनेकी आशङ्का अब शङ्काकार फिर अपनी बात रख रहा है कि तुम जो सर्वज्ञ सिद्ध कर रहे हो वह सामान्य रूपसे सिद्ध कर रहे या विशेष रूपसे ? अर्थात् कोई है सर्वज्ञ इनना ही बात सिद्ध करना चाहते हो या अरहन् सर्वज्ञ हैं ? आदिक कोई विशेषरूपसे सर्वज्ञ सिद्ध करना चाहते। यदि कहें कि हम सामान्यरूपसे सर्वज्ञ सिद्ध करना चाहते तो फिर विशेष रूपसे अरहन्त भगवान द्वारा प्रणीत आगमका आश्रय करना तो युक्त नहीं बैठता, क्योंकि तुम तो सामान्यरूपसे सर्वज्ञ मानते हो। यदि विशेष रूपसे सर्वज्ञको सिद्ध करना चाते कि अरहन्त सर्वज्ञ हैं तो और कोई सर्वज्ञ रहा नहीं, फिर दृष्टान्त किसका दोगे ? कोई भी बात दृष्टान्तसे ही तो स्पष्ट होता है। और कोई सर्वज्ञ रहा नहीं तो दृष्टान्त किसका दोगे ? तब फिर उसमें यो अनेक त्रुटिक दोष आया। और, भी सुनो ! जिन हेतुसे तुम प्रतिनियत अरहन्तको सर्वज्ञ सिद्ध करोगे उनो हेतुसे तुम प्रतिनियत अरहन्तको सर्वज्ञ सिद्ध करोगे उसी हेतुसे सुगत भी सर्वज्ञ बनेगे, क्योंकि उनमें अब कोई विशेषता तो न रही, हे उनमें भी जायगा क्योंकि सर्वज्ञके सिद्ध करनेमे इस लोकमे कोई हेतु नहीं, तुम अटपट बोलोगे तो उससे अरहन्त ही सर्वज्ञ है, यह कैसे निराय बनेगा, सभी सर्वज्ञ होंगे। तो सर्वज्ञकी सिद्धि न सामान्यरूपसे होती है और न विशेषरूपसे।

अविशेषरूपसे सर्वज्ञत्व सिद्ध करके विशेषरूपसे सिद्ध करनेकी पद्धति— अविशेष या विशेषरूपसे सर्वज्ञ माननेकी शङ्कापर आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि सामान्यरूपसे सर्वज्ञ सिद्ध करते हो या विशेषरूपसे ? यह कहना तुम्हारा केवल बकवाद मात्र है क्योंकि जरा उसे सोचो सर्वज्ञताकी सिद्धिमे सर्वप्रथम तो सामान्यतया सिद्ध करना होगा, तब माना जायगा सामान्यतया सिद्धकी दलील सुनकर, कि हाँ बात ठीक है कोई आत्मा सर्वज्ञ हो सकता है, तब उसके बाद कोई आत्मा सिद्ध हो सकता है यह विशेषरूपसे सिद्ध किया जाता है। अतः ये दोनों दोष नहीं प्राते। इस समय तो सामान्यरूपसे सर्वज्ञके सम्बन्धमें ही विवाद है, तुम तो सर्वज्ञपना जरा भी नहीं मानते, तो पहिले यह सिद्ध होता है कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है क्यों ? यो कि ज्ञानका समस्त पदार्थोंके ग्रहण करनेका स्वभाव है और फिर उस ज्ञानपर आवरण रहा नहीं, इससे

सिद्ध है कि जो इस परिस्थितिमें आ गया, आत्मा निरावरण हो गया वह सर्वका ज्ञान हार बन गया। ज्ञानमें सब पदार्थोंके ग्रहण करनेका स्वभाव है यह भी मली भाँति सिद्ध कर दिया गया है और जब कि ज्ञानीपर आवरणोंकी कर्मा वैसी देखी जा रही है। किसीका ज्ञान विशेष विवर्धित है उसमें आवरणोंकी हानि अधिक है, किसीका आवरण अधिक नष्ट है तो आवरण हानिकी जब प्रकल्पना देखी जा रही है तो कोई आत्मा ऐसा भी है जिसके आवरण रच भी नहीं है। इस वह सर्वज्ञ होगया। कितना सुगम साधन दिया गया है। सर्वज्ञताके माननेमें विवाद क्या है? फिर तो यह परखा जायगा कि हो तो गया सर्वज्ञ, जान तो लिया इतने समयमें पदार्थोंको, किन्तु रागद्वेष तो रच मात्र भी नहीं है। तो जहाँ रागद्वेष नहीं रहते वहाँ ज्ञान किस प्रकारसे जानता है? इस परखने भरकी एक कसर रह जाती है। इस परख लो प्रभु सबको जानना है इसमें तो रच भी मन्देह नहीं पर रागद्वेष न रहनेपर जीव का परिणाम। किस प्रकारका चेतना है हममें बुद्धि लगावो। तो पहिले तो यह सिद्ध किया गया है कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है इसके बाद फिर विशेष जनकारी करनेके लिये फिर सिद्ध किया जायगा कि अरहत ही सर्वज्ञ है।

विशेषरूपसे सर्वज्ञत्व सिद्धि—अरहत प्रभु सर्वज्ञ हैं क्योंकि प्रत्यक्ष और आगमसे अविच्छेद वचन उनके ही पाये जाते हैं। जो जिस विषयका स्पष्ट और निर्दोष जानकार होता है उसका वचन कहीं भी स्वल्प नहीं हो सकता, मिथ्या नहीं हो सकता। कोई पूछे कि हम कैसे समझें कि अरहत प्रभुके वचन प्रत्यक्ष और आगमसे विरोध नहीं खाते। तो यह बात बतानेके लिए तो बहुत लम्बा समय चाँड़े। और इस ही प्रकारकी निर्दोषता बतानेके लिए देवगन स्तोत्र बना है। जिसपर प्रबल बुद्ध देवने अष्टशती टीका की और उसे अपने पैरमें रखकर उन वचनोंमें, बीच-बीचमें अपने व्याख्यानसे प्रवाह रूपमें मिलाकर अष्टमहत्ती की व्याख्या हुई है जिसे विद्या-नन्दी स्वामीने की है। ये बहुत पहिले समयमें बड़े दिग्गज विद्वान हो गए। और मोटे रूपसे तो इतनासा ही परखले कि वस्तु स्वरूप बनाया गया है कि प्रत्येक पदार्थ अनादि सिद्ध है और वह उत्पादव्यय ध्रौव्य स्वभाव वाला है। किसी भी पदार्थको उठाकर देख लीजिए—ये तीनों चीजे स्वभावतः पायी जाती हैं। या नहीं, जबकि अनेक लोग ऐसी कल्पना करते हैं कि कभी दुनियामें कुछ न था, अघकार ही था, फिर एक आगकी कणिका निकली, सूर्य बना, सपुत्र बना मछली बनी फिर मेढक बना, फिर और और तरहसे मनुष्यके निर्माणकी कल्पना करते हैं, वह प्रत्यक्षसे बिल्कुल विरुद्ध बैठना है, आगमसे अविच्छेदता है, इस बातको आप निरख लीजिए जो लोक की रचनाका विषय है। जितने भी आगम मिलेंगे चाहे दक्षिण देखके आचार्यने बनाया हो या उत्तर देशवासी आचार्यने बनाये हो, कहीं एक अणुलका भी तो फर्क नहीं है। जो भी पर्वत बताये, जो भी विस्तार बताये कहीं रच भी तो फर्क नहीं है। चर्यानुयोगमें, द्रव्यानुयोगमें, सभी अनुयोगोंके सम्बन्धमें जो बयान किया है पहिले

से वादमे बिरंघ ढाता हो ऐसी स्थितिया नहीं नजर आतीं । तो ऐसे वचन उनके ही हो सकते हैं, उनकी पंक्तियों ही निर्णीत हो सकता है तो सर्वज्ञ है इमने कोई विवाद नहीं जो पहिले सर्वज्ञको सामान्यरूपसे सिद्ध किया जाता है फिर विशेषरूपसे । यह युक्ति सही नहीं बैठती तुम्हारी कि बतावो तुम सामान्यरूपसे सर्वज्ञ सिद्ध करते या विशेषरूपसे ?

अविशेष या विशेषरूपसे सर्वज्ञत्व प्रतिषेधकी असङ्गति—अविशेष व विशेषरूपके विकल करनेकी हठ ही रखोगे तो हम यह कह बैठेंगे कि अच्छा तुम बतावो तुम सामान्यरूपसे सर्वज्ञका निषेध करते या विशेषरूपसे ? जो दोष दिया है वह दोष आपके लिए भी आ सकता है । किम तरह ? यदि कहो कि हम सामान्यरूपसे सर्वज्ञका खण्डन कर रहे हैं तो यह खण्डन तो नहीं आया कि अरहत सर्वज्ञ नहीं हैं, यह बात तो नहीं बैठी । विशेषरूपसे कहोगे कि अरहतके सर्वज्ञत्वका खण्डन करोगे, तो उसका फिर ह्युन्त बताओ । तो जो दोष सर्वज्ञकी विधिमें दिया गया है वह दोष सर्वज्ञके निषेधमें भी कि जा सकता है । तो यह कोई दंभ नहीं बैठता । पहले सामान्यसे सवज्ञताकी सिद्धि करते है फिर विशेषरूपसे करते है ।

विशेषरूपसे सर्वज्ञत्वका परिचय—समन्तभद्राचार्यने जब प्रभुके नमस्कारके लिए भक्ति गी तो तर्क किया अरने आपमें कि कैसा प्रभु मेरे नमस्कारके योग्य है ? तो किसीने कहा कि जिसके पास देवता लोगोके आनेका ताता बना रहे, जो आकाशमें चले, जिसके ऊपर चमर दुलें बस वह है प्रभु । तो आचार्य कहते हैं—नहीं, इतनी बात तो कोई मायावी पुण्य भी कर सकता है । जिसे कुछ सिद्धि हो या और प्रकारके चमस्कार हो वह भी ये बातें करा सकता है । इम कारण तो कोई हमारा प्रभु नहीं है । तो फिर कहने लगा वह कि जिसके शरीरमें हाड—मांस आदिक कुघातु नहीं, दिव्य शरीर है, पसीना मल आदिक नहीं है वह है प्रभु । तो बोले—नहीं, ऐसा शरीर तो देवोके भी मिल जाता है । तो फिर कहने लगा कि जो जैन शासन चलाया है इसलिये ये प्रभु हैं । तो जो तो शासन सभीने चलाया, जिसका जो धर्म है उसने वही चलाया, इमसे भी सिद्ध नहीं होता कि मेरे नमस्कारके योग्य ये प्रभु है ! अच्छा, तो तुम बतावो, प्रभु कौन हो सकता है ? तो बताया उन्होंने कि जिममें दोष और भावरण बिल्कुल भी न हो, वही प्रभु है । रागादिक दोष, अज्ञान दोष और कर्मोका भावरण, ये लहाँ नहीं हैं वही सर्वज्ञ प्रभु हो सकता है । तो गह तो सामान्य कथन है, और इस सामान्य बथम से टिकाव तो कही नहीं हो सकता है । तो कहा उन्होंने कि हे प्रभो ! अरहत, तुम ही वह सर्वज्ञ हो प्रभु, क्योंकि आपके वचनोंमें कही दोष नजर नहीं आता । जैसे जिसका जुखाम छुलार मिट गया उसके वचनों से ही लोग पहिचान जाते कि इसका रोग दूर हो गया, और यह निर्दोष है, इसी प्रकार जो वचन निर्दोष है उसकी निर्दोषतासे ही यह प्रकट होता है कि प्रभु आप ही सर्वज्ञ हैं । फिर

वह निर्दोषता कौसी है उसको बतानेके लिये सब मत—मतान्तागोका विवेचनात्मक प्रनिपादन समन्तमद्राचायने किया है और सिद्ध किया है कि आपके इस अनेकान्तमे शोडधिव्याद नही है अतएव आप ही सर्वज्ञ हैं । पहिले सामा यरूपसे सिद्ध कर लीजिए रे कोई वह अत्रय सर्वज्ञ । फिर विशेषरूपसे भी वह सर्वज्ञ सिद्ध कर लिया जायगा ।

सर्वज्ञत्व साधक अनुमानके साध्यमे शङ्काकारके दो विकल्प जो किमी भी अत्रगाको सर्वज्ञ नही मग रहा है ऐना सिद्धान्तवादी स्याद्वाद्वादियोमे प्रश्न कर रहा है कि तुम जो यह मानते हो कि सूक्ष्म और दूरवर्ती तथा अतीत भविष्यकालके पदार्थ किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं क्योंकि प्रमेय होनेसे अग्नि की तरह जैसे अग्नि प्रमेय है, पर्वतमे छुगी हुई है अग्नि, जिसका कि घुवा बाहर निकल रहा है वह अग्नि किसी न किसीके द्वारा प्रमेय है । जो पर्वतपर होगा वह तो उस अग्निको देख ही रहा होता । तो किसीको प्रत्यक्ष तो जरूर है अग्नि क्योंकि 'प्रमेय' होनेसे । इसी प्रकार ये सूक्ष्म पदार्थ प्रमेय हैं अतएव किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं, ऐसा जो स्याद्वादी कहते हैं वह कथनमात्र है । वह बात युक्त नही हो सकती । शङ्काकार यहाँ इस अनुमानका खण्डन कर रहा है । सर्वज्ञ न मानने वाले लोग सर्वज्ञत्व साधक अनुमानमे आपत्ति दे रहे हैं । क्या ? अच्छा बताओ तुम्हारे अनुमानमे दो बातें प्रथम, कि यह पदार्थ प्रमेय है इस कारणमे हमारी बात क्या आयी कि किमी न किसीके प्रत्यक्ष है । एक है हेतु और एक है साध्य । साध्य तो यह है जो सिद्ध किया जा रहा है कि सूक्ष्म आदि पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं ता साध्यके बारेमे ही पूछ रहे हैं कि किमीके प्रत्यक्ष हैं इसका अर्थ क्या ? क्या यह ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष है या अनेक ज्ञानोके द्वारा वह पदार्थ प्रत्यक्ष है ? इन विकल्पोना भाव यह है कि जैसे हम इतने पदार्थोको जान रहे हैं तो इतने पदार्थ जो जाने जा रहे हैं ये एक ज्ञानके द्वारा जाने जा रहे हैं या अनेक ज्ञानोके द्वारा ? आप ही सोचिये एक भाँसे देखकर जाना तो एक ही वान ज ना, तो एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष करना कहलायेगा । और देखनेके ही साथ यदि तत्सम्बन्धी दूसी बातें जाननेमे आयें तो अनेक ज्ञानोके द्वारा प्रत्यक्ष कहलायेगा । यो हम सम्बन्धमे पूछ रहा है शङ्काकार कि प्रमाण आदिक सूक्ष्म पदार्थ राम रावण आदिक अतीत पदार्थ और मेरु आदिक दूरवर्ती पदार्थ ये किसीके प्रत्यक्ष हैं तो क्या एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष हैं या अनेक ज्ञान उत्पन्न किए, उन ज्ञानोके द्वारा प्रत्यक्ष है ।

सर्वज्ञत्व साध्यके दोनो विकल्पोसे शङ्काकार द्वारा सर्वज्ञत्वका निराकरण - इन परमाणु आदिक पदार्थोको एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष मानोगे तो यह तो विरोध है, क्योंकि हम देख रहे हैं कि जो पदार्थ प्रमेय हैं वे पदार्थ एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष नही होने । देखते ही क साथ यह रूप है, यह कडा है यह ऐसे आकारका है, कहाँका बना है ? कितनी बातें जानी जाती हैं । तो ऐसे ही यह प्रमेय है, तो अनेक

ज्ञानों द्वारा प्रत्यक्ष तो कह लेने पर एक ज्ञानके द्वारा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जिनमें भी प्रमेय होने में वे सब एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष नहीं होते। क्योंकि जैसे इन्द्रियाँ अलग अलग विषयोंको जानती हैं, नेत्र रस्को जानेगे घ्राणोद्भिय मयको जानेगी रसना रस्को जानेगी, कर्णों मन्त्रोंको ज लेंगे। तो जब ज्ञानके विषय न्याये ग्यार हैं और किसी वस्तुमें उनके धर्मोंका बोध होता है तो एक ज्ञानके द्वारा कैसे बाध हो सकता है? दूसरी बात यह है कि जो दृष्टान्त दिया है अग्नि प्रादिकका तो वे सारे प्रमेय ऐसे हैं कि वे एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष नहीं होते तो तुम्हारा दृष्टान्त भी माध्यमे रहित हो गया। यदि कहो कि अनेक जानों के द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं वे सारे पदार्थ तो शब्दाकार कह रहा है कि यह बात तो हम मान लेंगे, अनेक प्रत्यक्षोंके द्वारा, अनुमान आदिकके द्वारा समस्त पदार्थोंका परिज्ञान किया जा सकता है। यदि प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम प्रादिक सभी प्रमाणोंके द्वारा तुम सबका जानने वाला ज्ञान मानते हो तो उसमें हमें इतराज नहीं है, पर एक ज्ञानके द्वारा ही समस्त लोकालोक प्रत्यक्ष हो जाय, ज्ञानमें आ जाय यह बात स्वीकार नहीं करते। यहाँ शब्दाकारका अभिप्राय यह है कि वेद आगम, अनुमान आदिक प्रमाणोंसे यदि धीरे-धीरे बटोर बटोरकर उन जानोंसे सब विश्वको ज्ञान लिया जाय या तो हम मान सकते हैं, पर कोई एक ज्ञानप्रकाश ऐसा उत्पन्न होता है आत्मामें कि सिर्फ उन ज्ञानके ही द्वारा सारा लोकालोक एक साथ ज्ञानमें आ जाय यह हम नहीं मान सकते। यो शब्दाकार आत्मानी असर्वज्ञताके सम्बन्धमें कि कोई भी आत्मा सर्वज्ञ नहीं हो सकता है, इस सिद्धान्तको समर्थित करते हैं।

सर्वज्ञत्वसाधक अनुमानके साध्यमें दोषका अनवकांक्ष सर्वज्ञत्व साध्य के निकलनेमें समाधानमें कहते हैं कि वे सूक्ष्म प्रादिक पदार्थ एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं या अनेक जानोंके द्वारा प्रत्यक्ष होने हैं ऐसा धियलन करना अनमत है क्योंकि इस अनुमानमें तो हम प्रत्यक्ष सामान्यके द्वारा यह सिद्ध कर रहे हैं कि किसी न किसी सूक्ष्म प्रादिक पदार्थ भी प्रत्यक्ष हो जाते हैं, क्योंकि प्रमेय है। हम समय हम यह नहीं सिद्ध कर रहे कि एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष होता है या अनेक जानोंके द्वारा, पर बात धीरे-धीरे बतायेंगे। पहिले यह तो स्वीकार करते कि हाँ जो भी प्रमेय है जो भी सत्य है, यदि यस्तु है तो किसी न किसीके द्वारा वह प्रत्यक्ष होवे है। यदि तो यह सिद्ध किया जा रहा है। जब सामान्य करने यह सिद्ध हो जायगा कि हाँ वे राम राम आदिक अतीत कालके लोग, मेरे प्रादिक दूरवर्ती पदार्थ, परमाणु प्रादिक सूक्ष्म वस्तुमें किसीके प्रत्यक्ष होने ही है ऐसा सिद्ध हो जानेपर फिर हमसे यह कि वह प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मन्त्री अपेक्षामें उत्पन्न हुआ नहीं हो सकता। सर्वज्ञत्व का जो दर्शन इन्द्रिय है या मन है। इसके निर्मितमें उत्पन्न होने वाला ज्ञानमें राम राम आदिक प्रादिक वस्तु मनुष्या ला देना संभव नहीं है। परंतु हमसे पूरा उस ज्ञान का प्रमाण निकल करके जाना जा सकता है, पर सूक्ष्म प्रादिक पदार्थोंका ज्ञान

बोध उभ ही ज्ञानमे हो सकता है जो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता और फिर जो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर स्वभावसे उत्पन्न होता है वह ज्ञान एक स्वरूप होगा। नानास्वरूप नहीं हो सकते। कार्यमे नानापन तब आता है जब कारणोका नानापन हो। जो ज्ञान केवल आत्माके स्वभावसे ही विकसित होता है, इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता है उस ज्ञानमे नानापन नहीं हो सकता। वह एक ही ज्ञान है, जिसे केवल ज्ञान कहते हैं। तो यहा तक इतना सिद्ध हुआ कि परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थ किसके प्रत्यक्ष होते हैं और किस ज्ञानके द्वारा यह प्रत्यक्षीभूत होता है वह ज्ञान इन्द्रिय और मनसे उ पन्न नहीं होता। जो प्रतीन्द्रिय ज्ञानके द्वारा सारा लोकालोक, विश्व किसीके द्वारा एक सग्य ज्ञात होता है,

सकलप्रत्यक्ष ज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षता इस प्रसंगमे यदि यह पूछेगा कोई कि हम यह कैसे निश्चय बनायें कि वह ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता तो सिद्धि सुनो किभी भी तत्त्वकी सिद्धि करनेके लिये जिनना समय प्रत्यक्ष ज्ञान होता है उतना ही समय अनुमान ज्ञान होता है। लोक व्यवहायमे अनुमानका अर्थ लम्बवट ज्ञान करते हैं जिस ज्ञानमे दम नहीं है, हा अनुमानमे तो ऐसा ही लगना है। पर न्याय शास्त्रमे अनुमान प्रमाणको उतना ही ठोप माना गया है जिनना ठोस प्रमाण प्रत्यक्ष रहता है। अन्तर इनना होता है कि प्रत्यक्ष प्रमाण तो विशद होता है और अनुमान प्रमाण अविशद होता है, जैसे कि आजकी मानी हुई दुनियाका नक्शा है, उसे देखकर ज्ञान करते हैं कि यह अमेरिका है, यह एक जर्मन है — एक तो यह ज्ञान और कोई पुरुष अमेरिका हो आये और उसने समय लिया कि यह अमेरिका है एक यह ज्ञान। इन दोनो ज्ञानोमे झूठ तो किसीको न कहा जायगा। दोनो ही हठतासे कहते हैं कि अमेरिका यही है — और कितनी ही बातें वह भी न बता सकेगा जो अमेरिकासे आया हों। और उससे अधिक बातें वह बता देगा जिसने भूगोलसे, इतिहाससे, नक्शोमे ज्ञान किया है। लेकिन नक्शोक ज्ञान वाला ज्ञान अविशद है और जो स्वयं ही आया वहा, उनका ज्ञान स्पष्ट है। तो विशदता और अविशदतामे तो अन्तर है किन्तु प्रमाणतामे अन्तर नहीं है। प्रभुका ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता है, इस बातको अनुमान प्रमाणसे सिद्ध कर रहे हैं। योगि प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर ही, होता है, क्योंकि वह ज्ञान सूक्ष्म आदिक पदार्थोको विषय करता है। जो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा कर्के उत्पन्न होता है वह ज्ञान सूक्ष्म आदिक पदार्थोको विषय नहीं कर सकता। जैसे हम आप छत्रस्थ जीओको प्रत्यक्ष और याग्यका ज्ञान सूक्ष्म आदिक पदार्थोको विषय करता है, हममे सिद्ध है कि वह ज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न नहीं होता।

साध्यविवलपीके भ्रष्टज्ञापार अनुमानेच्छेदका प्रसङ्ग — ये समस्त पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं, ऐसा साध्य बनानेपर जो लोग यह भ्रष्टज्ञा लगा देते हैं कि अज्ञा

बतावो एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष है या अनेक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष है ? ऐसा अडवा लगानेपर तो हम उनके किसी भी सही अनुमानको सिद्ध न करने देंगे । हम इससे उनमें पूछ सकते हैं । जैसे कि कोई अनुमान बनाये कि इस पर्वतमें अग्नि है, घुवा होने से । जैसे रसोईघर याने रसोईघरमें अग्नि है, घुवा होनेसे यह बार-बार जाना, सो ऐसे ही घुवा होनेमें पर्वतमें भी अग्नि है । यह अनुमान हुआ तो सही है ना, अग्नि के रहनेकी बात तो सही है ना, पर हम इसे भी सिद्ध न होने देंगे । वहाँ पूछ ना सकता है कि तुम किस अग्निको वहाँ सिद्ध कर रहे हो ? इसको स्पष्ट समझनेके लिए थोड़ा यों जानो कि एक पुरुष चला ज रहा है देशाटनको, रास्तेमें उसने किसी छोटे पहाड़पर बहुत सा घुवा देखा ता देखकर वह ज्ञान करता है कि इस पर्वतमें अग्नि है, घुवा होनेसे । जहाँ जहाँ घुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है जैसे रसोईघर । तो इस अनुमानमें जो पर्वतमें अग्नि सिद्ध कर रहे हो वह क्या पर्वतमें रहने वाली अग्नित्वसे सहित अग्निका सिद्ध कर रहे हो या दृष्टान्तमें आर्द्र हुई अग्निसे विविध अग्निको सिद्ध कर रहे हो ? क्या मतलब हम विकल्पका, कि रसोईघरमें जो अग्निपना है उसमें सहित अग्नि तो पर्वतमें सिद्ध कर रहे हो या पर्वतका स्वयं जो अग्निपना है उसमें सहित सिद्ध कर रहे हो ? देखिये । अनुमानको जब विगाडना है उसकी कोई बात हम आगे बढने ही नहीं देना चाहते है तो उसका उपाय है कि क्यादह विकल्प करके उसका विभाग विगाड दे । तो जो माध्य अग्नि है जिसको हम सिद्ध करना चाहते है उस अग्निके धर्मवाली अग्निको सिद्ध करना चाहते हैं तो यह विरुद्ध हेतु है, क्योंकि वह अग्निपना दृष्टान्तमें नहीं है । पर्वतकी अग्नि रसोईघरमें नहीं पड़ती । यो दृष्टान्त साध्यविकल्प भी हो जायगा । उसका कोई दृष्टान्त ही न मिलेगा । यदि कहो कि हम रसोईघरकी अग्निके धर्ममें सहित अग्निको सिद्ध कर रहे हैं तो विन्कुल विरुद्ध बात है । वहाँकी आग वही है । तो यो विकल्प बनाकर कुछ सिद्ध ही नहीं हो सकती । यदि यह कहो कि पर्वत और रसोईघर दोनो जगह पाई जाने वाली जो अग्नि सामान्य है हम उसको सिद्ध कर रहे हैं तो तुम्हारी बात ठीक बैठेगी । इस प्रकार यह अनुमानसे न तो एक ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष है ये, अभी न यह सिद्ध कर रहे और अनेक ज्ञानों द्वारा प्रत्यक्ष हैं ये परमाणु-आदिक, न यह सिद्ध कर रहे, किन्तु प्रत्यक्ष सामान्य सिद्ध कर रहे । तो जब यह सिद्ध हो जाता है कि परमाणु आदिक पदार्थ किसी न क्रिमीके द्वारा प्रत्यक्ष होता ही है फिर यह बतावेगे कि यह सब किस ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष होता है । इस प्रकार इस अनुमानके बताये गए साध्यको दोष नहीं दिये जा सकते ।

प्रमेयत्व हेतुमें विकल्प करके शङ्काकार द्वारा लोषापाहन अथ शङ्काकार हेतुमें दोष दूढता है, इस अनुमानमें वूँकि यह बात कही गयी कि परमाणु आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष है प्रमेय होनेसे, अर्थात् इसमें ज्ञेयपना है, किसी न किसीके द्वारा जाना जा सकता है । तो जरूर किसीके प्रत्यक्ष है । जो बात किसी न



किसीके द्वारा जानी जा सकती है वह अथवा किसीके प्रत्यक्ष होती है। तो इसमें जो प्रमेयत्व हेतु दिया है इस प्रमेयत्वका अर्थ क्या है? प्रवचकाकार हेतुमें दोषके खोज की पकड़ कर रहा है। क्या सर्वज्ञके ज्ञानमें आने वाले प्रमेयके धर्म करके सहित प्रमेय हेतु मानते हो या हम आप छद्मस्थोके प्रमाणमें जिस प्रकार ज्ञेय होता है उस प्रकार का ज्ञेयपना मानते हो? या दोनों जगह साधारण सामान्य स्वभाव रखने वाला प्रमेयपना मानते हो? पत्थिली बात तो यो श्रुत है कि उभीका ही तो विवाद चल रहा कि सर्वज्ञ है कि नहीं, और हेतु तुम दे रहे कि सबका जानने वाले प्रमाणमें जैसा प्रमेयपना आया करता है ऐसा प्रमेय है इस कारण यह पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष है। तो उस ही हेतुमें विवाद है तो कैसे वही हेतु दिया जा सकता है? यदि हेतुमें ही सर्वज्ञता मान ली गई तो सर्वज्ञता सिद्ध करनेके लिए हेतु देना ही व्यर्थ है। जैसे कोई कहे कि इन पर्वतमें अग्नि है—अग्नि है नेने, इसका बोर्ड अर्थ भी है क्या? अग्नि होने से, इसे यदि स्वीकार कर लिया तो फिर अनुमान बनानेकी जरूरत क्या है? इसी प्रकार 'प्रमेय होनेमें' इसका अर्थ यह लगा लिया कि सबको जानने वाला जो प्रमाण है उस प्रमाणके द्वारा प्रमेय है। तो हेतुका अर्थ ही यह हो गया कि सब किसीके द्वारा प्रत्यक्ष है क्योंकि प्रत्यक्ष होनेसे। तो इसका अर्थ तो कुछ भी नहीं रहे, और फिर प्रमेयत्व हम आप लोगोमें पाया नहीं जाता। जिसका तुमने दृष्टान्त दिया, अग्नि आदिकका, उसमें भी ऐसा प्रमेय नहीं पाया जाता कि सबको जानने वाले ज्ञान में आया हुआ प्रमेय हुआ। यदि कहो कि लोकके प्रमाणमें जैसा प्रमेय आता है वह प्रमेय मानते हैं तो हम लोगोके प्रमाणमें प्रमेय किस प्रकार आता है तो वह तो यहाँ स्पष्ट है, उससे तो सर्वज्ञताकी सिद्धि नहीं हो सकती। यदि सामान्य कहो तो जो दोनोंमें रहे, ऐसा कोई सामान्य नहीं होता। सामान्य तो सामान्य होता है, उसमें आपत्ति नहीं है। तो यो प्रमेयत्व हेतु देकर भी सर्वज्ञको सिद्ध नहीं किया जा सकता है। ऐसी यह शकाकार शका कर रहा है।

परमार्थतत्त्वकी बुद्धिकी दुर्लभता—देखिये। सर्वज्ञको न मानने वाली बात तो आसान है। प्रायः सभी लोग नास्तिक हैं अथवा चारवाक हैं। जो सामने चीज दिखी उसे ही तो स्वीकार करना और जो सामने नहीं आया उसे न मान सकता यह तो साधारणतया सभी जीवोंकी बुद्धि है। जब नरक और स्वर्गोंका वर्णन शाश्वतो में आना है तो आजकलके भी कुछ विद्वान यह कहने लगे कि यह वर्णन माला अध्याय निकाल देना चाहिये। इसे को मान लेगा, पर जिसको तत्त्वके स्वरूपका दृढ़ निर्णय हुआ है जो कि सर्वज्ञ परम्परासे प्ररूपित है, जीवादि ७ तत्त्वोंका स्वरूप क्या है, किस प्रकारसे परस्परमें निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है? और किस तरहसे पदार्थोंमें स्वयं अपने आपकी योग्यता है? पदार्थ अपने ही धर्ममें शाश्वत रहते हैं। अन्य समस्त पदार्थोंसे त्रिकाल विविक्त रहते हैं और किस प्रकार आश्रय, वध, सम्बर, निजंदा की परिणति बनती है? इन सब वर्णनोंको जो कि इस अनुभवसे उतारकर

निर्णीत कर सकते हैं निन्हे जब वे सब बातें एकदम सही उतरती हैं तो प्रभुपर इतनी भक्ति उमड़ती है कि उनके कथनमें प्रतिपादनमें शङ्का नहीं हो सकती । भला हम किसी महापुरुषकी उन बातोंको तो भट मानलें तो हमारी आँखोंके प्राणकी वान है और जो बातें ऐसी बातें कि जहाँ तक हमारे नेत्र नहीं पहुँच सकते, उनको हम न माने तो इसके भावने यह है कि हमें अपनी ही बुद्धिपर गौरव है, घमण्ड है, हम दूसरोंकी बातोंमें कुछ भी विश्वास नहीं रखते, और ऐसी मान्यता वाले तो एक मण्डूकन्याय वालीकी तरह हैं जो कि एक सकुचिन दापरेमें रहते हैं । जैसे कि कोई कुर्वाँके भीतर बैठा हुआ मेढक हंस पक्षी से पूछे कि तुम कहाँ रहते ? वह कहे कि मानसरोवरमें ।

मानसरोवर कितना बड़ा है ? बहुत - बड़ा । तो एक पैर फैलाकर उस मेढक ने पूछा - क्या इतना बड़ा है ? अरे इससे बड़ा ! फिर उसने दूसरा पैर फैलाकर पूछा - क्या इतना बड़ा ? अरे इससे भी बड़ा । फिर क्रमशः तीसरा और चौथा पैर फैलाकर पूछा क्या इतना बड़ा ? अरे इससे भी बड़ा ! फिर खूब चारों पैर फैलाकर और पैरोंको भी खूब फुलाकर पूछना चाहा तो उसका पैर ही फट गया । वह मेढक जान ही न पाया कि मानसरोवर कितना बड़ा है ? इसके कथनमें पूर्वापर कही विरोध नहीं, जो मुगम तत्त्व है वह तत्त्व जब शतप्रतिशत यथार्थ अनुभवमें आता है तो उन सर्वज्ञदेवकी वाणीमें जो परोक्षभूत कथन हो वह भी यथार्थ है । कर्मोंके बारेमें हम आप अनुमानसे कुछ जानते तो हैं कि हैं कर्म, होंगे कम कोई, किन्तु उन कर्म परमाणुबोका प्रकृति स्थिति, अनुभाग आदिकके कैसे विभाग और कैसी रचनाये, कैसे उनकी निर्जरा ? एक एक समयकी बात का निरूपण जैसे करणानुयोग है उसमें ही कोई जो भी रचनाये परोक्षभूत बताया गयी है वे आस्तिक पुरुषोंकी श्रद्धामें तो अवश्य रहनी हैं और न मानने वाले न स्वीकारोही सारा तो आन्तानन है । या केवल आँखसे देखे उसे ही प्रमाण माने, ऐसी बुद्धि वाले लोग सर्वज्ञको न माननेमें अपनी युक्तियाँ दे रहे हैं । अभी शङ्काकारका पक्ष मुनते जाइये । समाधान दादमें देते ।

आगमों भी सर्वज्ञत्वसिद्धिके अभावकी आशङ्का—ज्ञानको निरावरण और अशेषज्ञताका स्वभाव, बाना न मानने वाले लोग शङ्का कर रहे हैं कि सर्वज्ञकी सिद्धि प्रत्यक्षसे भी नहीं हो सकी, अनुमानसे भी नहीं हो सकी और आगमसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होनी है । जिन आगमसे सर्वज्ञ सिद्ध करोगे वह आगम नित्य होता हुआ सर्वज्ञका प्रतिपादक है अथवा अनित्य होता हुआ सर्वज्ञका प्रतिपादक है ? नित्य आगमका अर्थ है कि जिसे किसीने न बनाया हो, अनादि कालसे बना आया हो वह तो है नित्य आगम और जो किसी आचार्यने, ऋषिने, पण्डितने बनाया हो वह है अनित्य आगम । नित्य आगम तो सर्वज्ञका प्रतिपादक हो नहीं सकता क्योंकि सर्वज्ञ हुआ है किसी समय जीव और आगत है अनोदिकालसे, तो सर्वज्ञसे पहिले आगम है । जो चीज पहिले है, आगम है, आदिवान चीजका जिकर क्या कर सकेगा, एक बात । दूसरी बात ऐसी कोई आगम नित्य है नहीं जिसने सर्वज्ञत्वका प्रतिपादन बना हो ।

और यदि आगम है भी नित्य तो वह किसी भी सद्भावमें प्रमाण नहीं है किन्तु कार्य के अर्थमें उसकी प्रमाणता है। मीमांसक विद्वान्त आगमको तो मानते कि है कोई वेद और है नित्य लेकिन उनका अर्थ वस्तुके स्वरूपका प्रतिपादन करना नहीं है किन्तु लोगोंको यज्ञमें, धर्ममें, व्यवहारमें लगानेका प्रयोजन है। तो नित्य आगम तो सर्वज्ञत्व का प्रतिपादन करता नहीं। अनित्य आगमकी बात यदि कहोगे तो यह बतलावो कि वह अनित्य आगम जो सर्वज्ञको सिद्ध करे वह सर्वज्ञके द्वारा बनाया हुआ है या किसी अन्य पुरुषके द्वारा बनाया हुआ है? यदि कहो कि सर्वज्ञके द्वारा बना हुआ है तो अन्योन्याश्रय दोष हो गया। पहिले सर्वज्ञके द्वारा प्रमाण है आगम यह सिद्ध हो तो आगममें प्रमाणता आये, और आगम जब प्रमाणमन् सिद्ध हो जाय तो उसमें सर्वज्ञकी बात लिखी हो तो सर्वज्ञकी बात सिद्ध हो सके। यदि कहो कि आगम किसी अन्य पुरुषने बनाया तो अन्य पुरुषोंकी बात तो पागलोंकी तरह मानी जायगी सर्वज्ञके सम्बन्धमें, अन्य पुरुष जो सर्वज्ञ नहीं है कुछ जानते ही नहीं है, उनकी बातोंका क्या मूल्य? इस प्रकार सर्वज्ञकी सिद्धि आगमसे भी नहीं हो सकती।

उपमानप्रमाणसे भी सर्वज्ञत्वसिद्धिके अभावकी आशङ्का शङ्काकार कह रहा है कि सर्वज्ञकी सिद्धि देखो न प्रत्यक्षसे हुई न अनुमानसे, न आगमसे और उपमान प्रमाणसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती। एक प्रमाण है उपमान। जैसे जङ्गलमें जा रहे हैं और वहाँ एक रोझ देखा तो यो ज्ञान करना कि यह रोझ गाय के सदृश है तो यह उपमान हो गया। रोझको बताया है और गायकी तुलनासे बताया है तो उपमान तो तब बनता है जब दोनोंका प्रत्यक्ष हुआ हो। यहाँ देखो रोझको सामने देख रहे हैं और गायका कई बार प्रत्यक्ष किया है तो उसका स्मरण हो रहा और रोझका प्रत्यक्ष हो रहा तब यह उपमान कर सकते हैं कि यह रोझ गायकी तरह है। सदृशताकी तुलनाकी बात वही तो आयगी जहाँ दोनोंका प्रत्यक्ष हुआ हो, प्रयथा नहीं आ सकती। किन्तु कोई सर्वज्ञ प्रत्यक्षसे देखा तो गया नहीं जिससे कि उससे किसीकी सदृशता संगायें और उसमें उपमान प्रमाण लगा सकें कि यह सर्वज्ञ किसकी तरह है? जिसने कभी सर्वज्ञको देखा नहीं वह सर्वज्ञको क्या बतायेगा? तो उपमासेसे भी सर्वज्ञत्वकी सिद्धि नहीं होती।

अर्थापत्ति प्रमाणसे भी सर्वज्ञत्वकी सिद्धिके अभावकी आशङ्का— प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान इन चारों प्रमाणोंसे सर्वज्ञत्वका निराकरण करनेके बाद शङ्काकार कह रहा है कि सर्वज्ञत्वकी सिद्धि-अर्थापत्तिके प्रमाणसे भी नहीं हो सकती। अर्थापत्ति प्रमाण उसे कहने हैं जिसके बिना जो बात न हो, उसे- बताकर उसकी सत्ता सिद्ध करना। जैसे अग्निके बिना धुँवाँ न हो सके तो धुँवाँ बताकर अग्नि सिद्ध करना कि यहाँ अग्नि है यह अर्थापत्ति प्रमाण कहलाता है। तो अर्थापत्ति प्रमाणसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि सर्वज्ञके बिना न उत्पन्न हो

ऐसा कोई पदार्थ किसी प्रमाणसे जाना नहीं गया। यदि यह कहो कि धर्म आदिकका जो उपदेश है, धर्म भ्रमों में पुण्य पाप इनके सम्बन्धमें जो उपदेश है वह सर्वज्ञके दिना में ही मकता और उपदेश पाया जाता है इसमें सर्वज्ञकी सिद्धि ही जायगी। तो महात्मा उत्तर देता है कि यह बात भी तुम्हारी जो ठीक नहीं कि धर्म आदिकका उपदेश बहुतसे लोग सुनते हैं, ग्रहण करते हैं और वे उनके नाना धर्म लगाते हैं और सर्वज्ञके प्रमाणमें भी धर्म आदिक उपदेश सम्भव हैं। इस दादाकार के सिद्धान्तके अनुसार धर्म भ्रमोंका उपदेश वेद आगमसे च्यता है, किसी सर्वज्ञकी मून परमाणुसे नहीं च्यता। अतः अर्थापत्ति प्रमाणसे भी सर्वज्ञत्वकी सिद्धि नहीं होती।

सर्वज्ञत्वके अभावमें दादाकारकी दादाश्रीका संक्षिप्त तात्पर्य — दादाकार अपनी दादाश्रीयें रख रहा है कि देखिये ! सर्वज्ञका हम लोगोंकी प्रत्यक्ष नो हो नहीं रहा, आँसो तो सर्वज्ञ दिगता नहीं, तो उमे हम कैसे मानने ? कोई हेतु भी मजर नहीं आता अथवा सर्वज्ञका कोई एक देस अथ ममको आ जाय, जितने हम अनुमान कर सकें ऐसा भी कोई माधन सिद्धित नहीं होता। न नित्य आगमसे सर्वज्ञ की सिद्धि है, न अनित्य आगमसे। जितनी भी सिद्धि है माधन यचनीसे, वे लोग अपनी अपनी बुद्धि के अनुसार धर्म लगाया करते हैं। यदि सर्वज्ञकी चीज होती यह देनता, यह आगम रचना तो इसके कई धर्म क्यों लगते ? जो धर्म होता वह लगना चाहिए था। तो आगमसे भी नहीं जाना जाता। सर्वज्ञकी तरह कोई आश्री मिले जिससे कि हम उसकी तुलना कर सकें कि देगो सर्वज्ञ इसकी तरह होता है, ऐसा भी कोई नहीं च्यता। तो किम तरह मान लिया जाय कि सर्वज्ञ कही दुनियामें है, किसी भी प्रमाणसे सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती। इस प्रकार दादाकारने अपनी दादाश्री रखी है।

अन्यत्र भी सर्वज्ञकी अप्रत्यक्षताकी आश्री — अथवा सर्वज्ञके प्रमाणके ही सम्बन्धमें सर्वज्ञतादियोसे फिर भी कह रहा है कि यदि तुम यह कहोगे कि इस समय ही हम लोगोंके ज्ञानमें कोई सर्वज्ञ नहीं है, हमारा प्रत्यक्ष हम समय सर्वज्ञको सिद्ध नहीं कर रहा, लेकिन किसी दूसरे देसके लोगोंको तो सर्वज्ञ सिद्ध हो रहा होगा अथवा चौथे कालमें तो लोग सर्वज्ञके दर्शन करगे होंगे, तो यह बात भी तुम्हारी युक्त नहीं है, क्योंकि जिस पातिका जो प्रमाण होता है उन प्रमाणों की आदिक पदार्थ दीगा करना है। जैसे आँसोमें जो देगा गया तीन हाथों भी च्यता ही दिखेगा, बही दिखेगा। आज हमें सर्वज्ञ नहीं दिख रहा तो बने कल्पना करें कि कोई सर्वज्ञ या वा विदेह आदिकमें है या आगे होगा ? जिस आँसोमें प्रमाणों से देगा जाता है उन पातिका प्रमाणों से ही मज आता आदिक। जैसे इस देस कालमें हम जिस प्रत्यक्ष आदिकके जान रहे ? देगे ही मज देस बाँके भी च्यता भी च्यता प्रमाणों से ही सिद्धित सर्वज्ञकी आदिक करके जानेंगे। सर्वज्ञकी सिद्धि करने का प्रमाण ही नहीं करेगा।



उसदेखनेके कामके सम्बन्धमें कि देखो लिडकियोंका कितना बड़ा उपकार है, मैं इतनी चीजोंमें मीहरकी देख रहा हूँ, पर यह विदित नहीं है कि तेरे देखनेका कबभाव ज्ञान तो इतना बड़ा है कि तू ज्यारो तरफका सब कुछ देख और जान। ये भीट लिडकी आदि तो तेरे देखने जाननेमें बाधायें हैं। ज्ञान अपने स्वभावमें सर्वका जाननेहार है, पर हमारा उपयोग बर प्रदायोंकी और लगता है हम बाहरकी और हीन करके जाननेका प्रयत्न करते हैं तो यह हमारा प्रयत्न ज्ञानमें बाधक बनता है कि साधक। अर्थात् ज्ञानको जो स्वाभाविक कार्य है, अर्थात् प्रदायोंका जानना, वह रोक गया तो ज्ञानमें ऐसा प्रभाव है कि सबको ज्ञान जाय, यह तो स्वभाव है और और अविरोध सारे हट जायें विषय कषाय कर्म ये सब आवरण दूर हो जायें फिर कौन ऐसी शक्ति है जो आत्माकी विशेषताकी रोक ले, फिर यह आत्मा समस्त विश्वका जाननेहार हो जाता है, स्वभाव ही उसमें ऐसा पैदा हुआ है। यो ता है आत्मतत्त्वकी बात, किन्तु यह है एक स्वसम्बेदनजैयें। विषय कषायोंके उपशमसे बुद्धिमें जो निर्मलता आती है, जिसमें आत्महितकी भावना जगती है, अपने आपके स्वरूपकी, दृष्टि होती है, उस पुरुष द्वारा जानने योग्य यह बात है कि जिससे आत्माका प्रतिबन्ध नहीं, जो आत्माकी ज्ञानस्वभावों भी नहीं मानती, भले ही एक दर्शन दार्शनिकताके, नाते काट छांट करके सिद्ध करे कि ज्ञान जुदा पदार्थ है, आत्मा जुदा पदार्थ है, इनका समवाय होता है तब आत्मा ज्ञानी कहलाता है बड़े बड़े शास्त्र भी रच दिये जायें, लेकिन स्वानुभव जब तक नहीं होता है तब तक आत्मोके मर्मकी कोई पान नहीं सकता। यो आत्मपरिचयसे रहित अज्ञानी पुरुष सर्वज्ञके संभाव नहीं मानता। सर्वज्ञ कोई हो भी सकता है यह भी कल्पनामें नहीं आता यों शब्दोंका सर्वज्ञके निराकृष्टमें आनी सब समस्यायें रख रहा है।

धर्मपरम्पराके स्रोतके परिचयसे धर्ममें दृढ भक्ति—धर्मसाधनाकी परम्पराका मूल क्या है, किस स्रोतसे धर्मकी परम्परा चली आयी है, उस मूलको जान लेनेपर अज्ञानपल्लवमें स्पष्टता आ जाती है इस कारणसे यह भी जानना आवश्यक है कि हमें जो धर्म मिला है जिसकी परम्परासे प्रीति हुआ है तो उस परम्पराका मूल कौन था इस सम्बन्धमें जो सर्वज्ञमें विश्वास न रखने वाले हैं वे कहते हैं कि अनादि अनन्त जेद, वाक्यसे इस धर्मकी परम्परा चली, किन्तु सर्वज्ञवादी कहते हैं कि किसी समय कोई आत्मा, ऐसा पवित्र निर्मल प्रकट होता है कि जो समस्त विश्वका जाननेहार हो जाता है ऐसी सर्वज्ञदेवके कर्मक्रियाका वश जो उपदेश आदिक होते हैं, दिव्य शक्ति विर्रती है, उसका समागम पाकर बड़े बड़े विशिष्ट गुरुधर आदिक उनका प्रवधास्वीकारते हैं और फिर लम्बे यह धर्म अनादि अनन्त है, किसी दिन धर्म आ गया हो ऐसी बात नहीं है क्योंकि धर्म कहते हैं वस्तुके स्वभावको वस्तु अनादिकालसे ही सबसे मस्तु है तबसे धर्म है, उस धर्मको बतानेका काम समय समयपर हुआ करता है। इसकी भी परम्परा अनादिसे है। जब किसी देशमें बहुत काल तक धर्मका

विच्छेद हो जाता है, प्रयोगरूपमें धर्म जब न रहा तब कोई एक विद्विष्ट पुरुष उत्पन्न होता है जो अपने स्वानुभवके बलसे कर्मोंका विघ्नस करके सर्वज्ञता प्राप्त करता है। फिर विच्छेद होनेके बाद जो अब धर्मका प्रकाश हुआ तो उस परम्पराका स्रोत सर्वज्ञ हुआ। तो सर्वज्ञपनेकी सिद्धि जो इस प्रकारमें की जा रही है वह गपने लिए अनेक दृष्टियोंसे उपकारी है। सर्वज्ञ जो होता है वह समस्त विश्वको एक साथ स्पष्ट जानता है। उसका स्वरूप समझमें आ गया तो प्रभुमें भक्ति बढ़ेगी, प्रभुकी महिमा जानी जायगी और फिर धर्ममें भी दृढ श्रद्धा होगी, कि इस धर्मकी परम्परा सर्वज्ञसे, वीत रागताके पोषणसे होती आयी, यह धर्मवचन यथायं है।

इन्द्रियादिजनित प्रत्यक्षसे सर्वज्ञत्वके अभावकी आशङ्का—यही असर्वज्ञवादी सर्वज्ञत्वका खण्डन कर रहे हैं। और उस प्रसङ्गके सर्वज्ञवादियोंने यह बात रखी थी कि जो तुम सर्वज्ञपनेका खण्डन करते हो, प्रत्यक्षके द्वारा सर्वज्ञ नहीं जाना जा सकता। नो क्या जैसे यहाँ लोग इन्द्रियोसे जानते हैं, साम्यवहारिक प्रत्यक्ष करते हैं? क्या ऐसा प्रत्यक्ष सर्वज्ञको सिद्ध नहीं कर सकता या अन्य प्रकार के प्रत्यक्षसे सर्वज्ञको सिद्ध नहीं कर सकते? दोनोंमें प्राप्ति दी, तिसपर अब शङ्काकार उत्तर दे रहे हैं कि जिस प्रकारका हम लोगोंको प्रत्यक्ष होता है उस ही प्रकारकी प्रत्यक्षसे यह सिद्ध किया जाता है कि सर्वज्ञ कोई नहीं है। जब हमें प्रत्यक्षसे सर्वज्ञ न विदित हुआ तो दुनियामें कही जायो, किसीको भी प्रत्यक्षसे सर्वज्ञकी प्राप्ति नहीं हो सकती है क्योंकि और तरहसे हमने प्रत्यक्ष माना ही नहीं है। जो इन्द्रिय और मनसे न उत्पन्न हो ऐसा कोई प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता। जो शङ्काकार अपनी शङ्काको व्यवस्थित बना रहा है, अनुमान प्रमाणसे भी यह सिद्ध है कि ये प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण जिनके सब में सुम विवाद कर रहे हो वह इन्द्रिय मन आदिक सामग्रीकी अपेक्षा रखकर नहीं होता, क्योंकि प्रमाण ही तो है। जेने हम लोगोंके प्रमाण है, हम इन्द्रिय और मनसे सहायताके बिना क्या जान पाते हैं? प्रत्यक्ष ज्ञानोमें या तो हम इन्द्रियका व्यापार जुटाया करते हैं तब धान समझमें आती या मनका बल लगाया करते तब बात समझ में आती। किसीका ज्ञान ऐसा नहीं हो सकता जो इन्द्रिय मन प्रकाश आदिककी अपेक्षा न रखे। शङ्काकार यह सिद्ध कर रहा है कि जेसा हम लोगोंको प्रत्यक्ष ज्ञान होता है वस प्रत्यक्ष ज्ञान ऐसा ही हुआ करता है। इससे निराला कोई अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष होता हो जो केवल आत्मशक्तिसे जानता हो ऐसा कोई प्रत्यक्ष नहीं है।

इन्द्रियोमें अविषयग्रहणके अतिशयकी असंभवताकी तरह प्रत्यक्ष ज्ञानमें सर्वज्ञत्वकी असंभवता—कोई यह भी दोष नहीं दे सकता कि आई जैसे गूढ़ है तो वह दूरसे ही देख लेता है ऐसे ही कोई ऐसा प्रत्यक्ष होता है वह उस प्रत्यक्षसे भी और विशेष ज्ञान लेता है, अथवा जैसे रात को चलने फिरने वाले पशु होते हैं वे बिना ही प्रकाशके खूब देख लेते हैं इसी प्रकार कोई प्रत्यक्ष ऐसा होता है जो

इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखे बिना वस्तुको जान लेता है । यह बात भी ठीक नहीं है, क्योंकि उन सब जानने इन्द्रिय आदिकके उपयोग की आवश्यकता रहती ही है, इन्द्रिय आदिककी अपेक्षा किए बिना शुद्ध अथवा बिल्ली आदिक जानवरोको ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, बड़े बड़े आचार्य हुए हैं जिन्होंने अनुमान प्रमाणकी बहुत बड़ी सूक्ष्म व्याख्या की है जिन्होंने बड़े ऊँचे प्रागम लिखे हैं, भले ही लिखा, भले ही बड़ा सिद्धि कर ली, इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखे बिना वे कुछ भी नहीं कर सके हैं । कितने भी इन्द्रियमे अतिशय आजायें पर इन्द्रियाँ अपने विषयका उल्लेखन करके नहीं जान सकती । शङ्काकारका यह अभिप्राय है कि जितने भी प्रत्यक्ष होते हैं वे इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा करके होते हैं और उस प्रत्यक्षमे यह सामर्थ्य नहीं अथवा उस प्रत्यक्षका यह विषय ही नहीं कि वह सर्वज्ञको जाने अतएव सर्वज्ञ कोई नहीं होता है । जो कुछ भी ज्ञान है वह सब हम आप'जैसा ही ज्ञान हाता है जो किसी भी प्रकारसे हम अपने ज्ञानको बढ़ालें । जहाँ भी अतिशय देखा गया, जैसे गृहोने बहुत दूरसे देख लिया तो आखिर देख ही तो लिया, और कुछ तो नहीं किया, अतिशय अपनी सीमामें हुआ करता है, अपना विषय छोड़कर अतिशय नहीं होता ।

ज्ञानमें सर्वविषयज्ञताका अभाव — कोई पुरुष यदि बुद्धिमें बहुत बढ़ जाय तो वह एक दूसरेकी अपेक्षा बुद्धिमे बड़ा है, पर यह नहीं है कि उनका अतीन्द्रिय ज्ञान हो गया इसलिए बड़ा है । भले ही कोई बहुत उच्च जानकार हो फिर भी वह अतीन्द्रियके ढङ्गमे जानकार नहीं हो सकता जानेंगे तो इन्द्रियसे ही । कितना ही बुद्धिमान् हो कोई, बड़े सूक्ष्म अथको भी जाननेमे समर्थ हो, पर वह अपनी ही जातिमे जानेगा, कोई यदि एक शास्त्रमे बड़ा निपुण हो गया तो उस शास्त्रकी निपुणतामे यह न मान लेगे कि यह समस्त शास्त्रोमे निपुण हो गया । व्याकरण जानने वाले लोग व्याकरण उत्पत्ति, शब्द कैसे बनते है ? सब कुछ जान जायेगे, पर वे नक्षत्र, तिथि, ज्योतिष आदिक विद्याओंमे प्रवीण हो जाये तो नहीं हो सकता । इसी प्रकार ज्य तिथी लोग भले ही तिथि नक्षत्र आदिक का भरपूर ज्ञान करसैं पर वे किसी शब्दके सिद्ध करनेमे असमर्थ हैं । तो ज्ञान ही सीमा हाती है । ज्ञान जानता है इन्द्रिय मनसे जानता है उस ज्ञानमे यह सामर्थ्य नहीं है कि वह समस्त विश्वको एक साथ बिना इन्द्रिय मनकी सहायताके जान जाय ! शङ्काकार सर्वज्ञताका खण्डन कर रहा है कि लोगकमे सर्वज्ञ कहीं भी होता नहीं है । उसका मतलब यह है कि जो मन दि निर्य प्रागम हैं वेद वाक्यादिक उनसे ही धर्मकी उत्पत्ति होती है, सर्वज्ञ कोई नहीं होता । और, जब कभी कोई जीव उन धर्मादिकका पालन करके मुक्त भी हुआ जाता है तो मुक्तिका धर्म यह है कि यह कुछ समयको एक ज्योतिमें लीन हो गया, उसकी भी हृदय है । किसी समय वह उस लीनतासे हट पाता है और फिर मत्तारमे जन्म भरना पड़ता है ।

प्राप्त ज्ञानमें भी विदारताका अभाव—अज्ञ ! जो समझिये कि जो



कुछ दिलाता है। समाप्त है, बस इतना ही मात्र सब कुछ है, अतीन्द्रिय पदार्थ कुछ नहीं है, ऐसी-बाह्यकारणोत्पत्त्य है। और वह युक्तियाँ दे रहा है। प्रथम तो यह निर्णय नहीं कि जो जिस बातको जानता है वह उस बातमें पूर्ण-विशारद है अथवा वह अपने विषयसे छूट नहीं सकता, और कदाचित् छूटा भी हो तो कोई किसी दूसरे नियंत्रक अधिकारी-तो नीबन्त-स्वायत्ता-ज्ञान-विद्वान्-ये एक था व्याकरण, व्याकरणका ही उच्च-ज्ञानवत्तर, एक था ज्योतिषी, एक था वीथ, और एक था न्यायिक। ये चारों-सलाह करते-चके-किसी-देश, कि-चलो-वहाँ-वन-कुमानिका-कोई-उपाय-बनायेंगे, उनके-साथमें-एक-घोडा-था, घोड़ेपर-सारा-सामान-रखे-ये-वे-चारों-पैदल-जाते-थे। ए-रिस्तेमि-एक-जगह-हिये-ठहर-गये। तो-ज्योतिषी-महाराजसे-पूजा-कि-इस-घोड़ेको-किस-दिशा-में-चरनेके-लिए-छोड़-दें, तो-उस-ज्योतिषीने-विचारकर-बता-दिया-कि-अमुक-दिशेमें-छोड़-दो-छोड़-दिया। अब-वह-घोड़ा-स्वतन्त्र-हो-जानेसे-कहीं-का-कहीं-चला-गया। जहाँ-सोई-वनानेका-प्रसङ्ग-आया-तो-न्यायवासी-ने-कहा-कि-तुम-जावो-बाजार-से-धी-ले-आवो। वीथ-महाराजसे-कहा-कि-तुम-जावो-बाजारसे-जो-निर्दोष-सबको-हो-वह-ले-आवो। और, व्याकरणको-वही-रमोई-वनानेके-निये-बूढ़के-पास-झूठ-दिया, अब-सुनो-सर्वका-हामें-अध्यापिक-गया-धो-लेने-के-लिये-एक-गिलासमें-धी-लेकर-चला। रास्तेमें-सोचता-है-छताधार-भाना-अथवा-सात्रासार-घृतम्-धी-पात्रके-आधारमें-है-धा-सात्र-धीके-आधारमें-है-उड़ी-युक्तियाँ-लगायी-पर-विशेष-समझने-में-आया-तो-परीक्षा-करने-के-लिये-उसने-गिलासको-अधो-कर-दिया। धी-नीचे-गिर-गया। वह-तो-धडा-खुश-हुआ-ओह-तेरी-समझ्या-हल-हो-गयी। धी-पात्रके-आधारमें-है-पात्र-धीके-आधार-नहीं-है-धी-जस्त-सुनने-मिल-गया, मिलने-दो। जो-ज्ञानके-इच्छुक-हैं-उन्हें-समस्याओंके-हल-होनेमें-तुड़ी-खुशी-होती-है, फिर-थोड़ी-दरमें-दिर्भोग-ठिकाने-आया-तो-उसी-धूलसे-मिले-हुए-धीको-उस-गिलासमें-भरकर-चा। वही-महाराज-गये-थे-सब्जी-लेने-आव-ले-सोचते-हैं-कि-इस-गिलासमें-ठंडका-दोप-है-में-धीमें-पिसे-बढता-है-यों-और-और-की-अनेक-रीजें-सहोष-हे-ही। सोचा-कि-निर्दोष-तो-ये-नीमकी-पत्तियाँ-हैं। सो-नीमकी-पत्तियाँ-ही-लेकर-आये-हसियासे-विदारण-करके-दियो। अब-व्याकरणकी-महाराज-जब-रसोईमें-चपे-उबाल-रहे-थे-तो-खदखद-खदखदकी-आवाज-हों-रही-थी। सोती-है-ना-ऐसी-ही-आवाज-ही-होती-है। तो-उस-शब्दको-सुनकर-कहा-कि-यह-शब्द-तो-शुद्ध-नहीं-है। इव-सुतो-मर-गिरा-ह-डाली। सोचा-कि-यह-शब्द-तो-अशुद्ध-है, फिर-सोचा-कि-अशुद्ध-बो-लने-वालेके-मुँहमें-धूल-डालना-चाहिए। तो-उस-नीमकी-पत्तीके-भागसे-उसने-धूल-छोड़-दिया। और-ज्यो-तिषी-द्वारा-बताई-गई-दिशामें-छोड़ा-हुआ-घोडा-तो-स्वतन्त्र-हो-जानेसे-कहीं-का-कहीं-चला-गया-था। तो-इने-जानेका-भी-कयो-हिसाब-है। कोई-ज्ञानमें-किन्तु-ही-बढ-नी-जाय-वह-सब-भावोंमें-सब-स्थानोंमें-निष्णात-हो-जाय-यह-कोई-नियम-नहीं-है।

ज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियजन्यता होनेसे सर्वज्ञताकी अतिशयिका पूर्वपक्ष-

गति-हृत्प्रा-दि

कोई कितना ही जाने ? खूब जाने, शास्त्रोंसे जाने, प्रेक्टिकल जाने, खूब सीखकर जाने, और तपस्वरण करके योग सिद्ध करके भी जाने, तो जैसा हम लोग कहें ज्ञान ही प्रत्यक्ष ही जातिका तो ज्ञान बढ़ सकेगा । कोई अतीन्द्रिय-ज्ञान होजायो ऐसी स्थिति तही हो सकती, तो जितने भी पुरुष हैं, आत्मा हैं उनमें सबका प्रत्यक्ष ज्ञान हमारे ही प्रत्यक्षकी जातिका होगा । हमारा प्रत्यक्ष है इन्द्रिय और मन अपेक्षा रखकर जाननेको, तो ऐसा ही सबका है । कोई पुरुष अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वालो नहीं हो सकता । हम प्रकृत-शुद्ध-कारने यह सिद्ध किया कि जितने भी ज्ञानी जीव हैं वे हम और लोगोंकी है तरह हुआ करते हैं, ब्राह्मण कोई बर्म जाने कोई उससे कुछ अधिक जाने । तो कितना ही कोई ज्यादा ही जाने, पर हम लोगोंकी जातिको उल्लंघन करके कोई नहीं जान सकता । इस कारण न कोई अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है और न सर्वज्ञ है । शब्दकार-द्वारा-व्यहो-तक इस-स्थलमे सर्वज्ञके निराकरणकी समाप्ति हुई ।

सर्वज्ञत्वसाधक अनुमानमें प्रमेयत्व हेतुकी सामान्यता अथवा सर्वज्ञत्व-वादीकी शब्दके सम्बन्धमे समाधान किये जाता है इस प्रसङ्गमें सबसे पहिले यह बात बूझनी थी कि सर्वज्ञसाधक अनुमानमें जिसका कि रूप इस प्रकार है कि लोकेमे ये सुख्य-दुःखती और अतीत अविष्यके पदार्थ किसी में किसीके द्वारा प्रत्यक्ष है, क्योंकि प्रमेय-होनेसे, पदार्थ होनेसे, ज्ञेय है ना तो कोई इन्हें स्पष्ट भी जानता है इससे प्रमेयत्व हेतुमे दोष दिया था कि प्रमेयत्वका क्या अर्थ है ? क्या समस्त ज़िन्दाके ध्याकर रहने वाले प्रमाणके द्वारा प्रमेय है, ऐसे प्रमेयत्वकी बात कह रहे हैं या हम लोग जिस प्रमाणके द्वारा प्रमेय है, ऐसे प्रमेयत्वकी बात करते हैं ? तो उसपर समाधान दिया जा रहा है कि हम प्रमेय सामान्यकी बात करते हैं प्रमेय है अतएव किसी-किसीके द्वारा प्रयुक्त है । फिर इस प्रकारके विकल्प बढानेसे तो यह बिहो-बना-बनैगी कि कोई जीव कुछ भी अनुमान प्रमाण न बना सकता । अच्छा, हम ही पूर्वमे कि कोई ऐसा अनुमान बनाता हो कि इस पर्वतमे अग्नि है, घुवा होनेसे । अनुमान तो सही है ना लेकिन ज्ञेय सर्वज्ञ साधक अनुमानके हेतुमे विकल्प उठे फिर प्रमेयत्वसाधकमे सर्वज्ञत्व नहीं सिद्ध करके दिया, उभी तरहके विकल्प उठे करे हम वर्तमानमें अग्निभी मिटान करके देगे, क्योंकि उनमे पूछा जायगा कि यह तो बतलावो कि जो जेपे साध्य बनामा-जा रहा है—यह पर्वत अग्नि वाला है तो अग्निवान अर्थमे पाया जाने वाला घुवा, इस हेतु मे दिया है या जिस रसाई घरका हृष्टान्त दिते तो उसे अग्निभाग न सोई घरमे रहने वाले घुवाको हेतुमे लेते हो या दोनोंमे जो मन्थरूप है उस प्रकृतको लेते हो ? यदि कहा कि जिसको हम सिद्ध करना चाहते हैं उस ही अग्निवादी धर्मका धर्म है, घुवा, तो इसके भावने यह हुआ कि पर्वत अग्नि घांसा है, अग्निवाला होनेसे या घुवा ही न बोलो, हेतु देनेकी क्या जरूरत और, तिमपर भी इसका हृष्टान्त ठीकाने बन सकेगा वह हेतु विकल हो जायगा, क्योंकि रसाई घरमे अग्निवादी धर्मका धर्मवाना घुवा नहीं है और फिर यदि कहा कि अग्निवान रसाई घरका धर्म है वह घुवा

तो उस घुमासे तो रमोई घरकी अग्नि सिद्ध हो जाय, पर पर्वतकी अग्नि सिद्ध नहीं हो सकती। यदि कहो कि दोनों में रहने याग सामान्य घुमाको सिद्ध करना है तो भाई जैसे तुमने एक सामान्यको असम्भव बताया तो यह भी असम्भव हो जायगा। यदि यह कहोगे कि हम तो उस घुमा सामान्यकी बात कह रहे हैं जो कण्ठमें लग जाये अग्नि कण्ठ में जाय। रमन वाली अग्नि है, रमोई वागी अग्नि है यह हम कुछ नहीं कहते। तो आचार्य कहते हैं कि बस अब तुम्हारी बुद्धि व्यवस्थित हुई। इसी तरह तो हम प्रमेय सामान्यकी बात कह रहे हैं। सर्वज्ञके प्रमाणमें प्रमेय होता है न उसकी बात कहते और न स्वयस्वके प्रमाणमें प्रमेय होता है उसकी बात कहते, किन्तु जो जाना जाता है ऐसे प्रमेय सामान्यकी बात कह रहे हैं। अब उसमें अनुमानका तुम खण्डन नहीं कर सकते हो, क्योंकि पदार्थ सब प्रमेय हैं।

पदार्थोंमें ६ साधारण धर्मोंमें प्रमेयत्व हेतुका स्थान—पदार्थमें ६ साधारण धर्म पाये जाते हैं—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुत्व, प्रदेगवन्व और प्रमेयत्व। ये ६ गुण न होंगे तो कोई सत् ही नहीं रह सकता। चाहे आकाश हो, चाहे पुद्गल हो, चाहे जीव हो यदि सत् है कुछ तो उसमें ६ गुण अवश्य पाये जायेंगे। जैसे कि अस्तित्व गुण न हो तो मत्ता ही क्या रही? जब है ही नहीं कुछ। और, है तो माना जाय, तो पदार्थ नहीं रह सकता अर्थात् वह है अपने ही चतुष्टयसे है, परवस्तुके चतुष्टयसे नहीं है। यह बात सत्में है। है यदि सत्में न पडा हो तो उस है का अर्थ क्या रहा? कोई व्यक्ति ही न रहे, वस्तु ही न रहे। और, अस्तित्व भी माने, वस्तुत्व भी माने, किन्तु उसमें परिणामन कुछ न माने तो चीजकी हालत क्या रही, चीज ज्ञात ही क्या होगी? उसका अर्थ ही क्या रहेगा? तो द्रव्यत्वगुण यह व्यवस्था बनाता है कि प्रत्येक पदार्थ प्रतिसमय प्रतिक्षण निरन्तर परिणामता रहता है। लो चलो—वस्तु है, अपने स्वरूपसे है निरन्तर परिणामता है इतनी बात कह देने के बाद भी अभी व्यवस्था ठीक नहीं बन सकती। क्योंकि परिणामता तो है, पर कोई वस्तु आज अपने रूप परिणाम रही, फल दूसरे रूप परिणाम जाय, तो फिर व्यवस्था बन जायगी। तो अगुरुत्वगुण इस अव्यवस्थाको बनाता है कि प्रत्येक पदार्थ परिणामता तो है पर अपने ही स्वरूपसे परिणामता है, परके स्वरूपसे नहीं परिणामता। आप लोग घरमें रहते हो, परस्परमें प्रेम भी है, एक दूसरेका आदर भी करते हैं, एक दूसरेकी सज्जनता जानकर उनपर प्रसन्न होते हैं, इतना सब कुछ होनेपर भी कोई एक दूसरेका कुछ नहीं कर रहा। सभी अपनी अपनी कल्पनासे अपने आपका परिणामन कर रहे हैं। कोई भी परिस्थिति हो, हर स्थितियोंमें प्रत्येक जीव अपने आपमें अपना ही परिणामन करता है दूसरेमें नहीं। इससे अधिक और घटना क्या हो सकती कि मिट्टीको सानकर कुम्हार घडा बना रहा है, चाकपर रखकर जिन प्रकारसे वह अपने हाथ चला रहा है उस निमित्तको पाकर मिट्टी उस उस प्रकारका अपना आकार बना रही है, ऐसी जबरदस्तीके परिस्थितियोंमें भी आप सत्यार्थदृष्टिसे

निहारें तो कुम्हार मिट्टी में कुछ कर रहा है क्या ? जितना कि कुम्हार माना गया है शरीर मात्र, वह अपने हाथ बना रहा है तो हाथकी क्रिया भी हाथमें ही समाप्त होकर रहती है। हाथके प्रदेशोंसे बाहर हाथकी कोई क्रिया, कोई गुण कोई बात नहीं पहुँचती, पर वहाँ निमित्त-नैमित्तिक भाव है कि ऐसी परिस्थितिको प्राप्त हुई वह मिट्टी अपने वे नाना रूप अङ्गीकार कर लेती है। सब स्थितियोंमें प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे परिणामता है, दूसरके स्वरूपसे नहीं परिणामता। इतना सब मान लेंपर भी यदि पदार्थके प्रदेश, पदार्थका आकार, पदार्थका विस्तार नहीं समझमें आया तो पदार्थके बारेमें हम जानकारी क्या करें ? ये सब होकर भी पदार्थमें अगर ज्ञेय हो जानेकी बात न हो, प्रमेयत्व शक्ति न हो, गुण न हो तो रहे जावो पदार्थ कोई पदार्थ, जाने ही न जा सकेंगे तो व्यवस्था क्या बने ! यों ये ६ साधारण गुण प्रत्येक पदार्थमें हुआ करते हैं, और उससे ही व्यवस्था बनती है। तो चूँकि प्रमेयत्व है सब पदार्थोंमें अतएव सभी पदार्थ किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं, और जिसमें प्रत्यक्ष है वही सर्वज्ञ कहलाता है।

सर्वज्ञत्वसाधक अनुमानमें प्रमेयत्व हेतुकी सामान्यरूपताका समर्थन—  
कोई पवित्र पुरुष सर्वज्ञ होता है, अर्थात् उसके ज्ञानमें सूक्ष्म आदिक पदार्थ ज्ञेय हुआ करते हैं क्योंकि सभी पदार्थ ज्ञेय हैं। इस अनुमानमें प्रमेयत्व हेतुमें शङ्काकारने दोष दिया था - क्या सर्वज्ञके प्रमाणसे जो प्रमेय होता है उस ही प्रमेयको हेतु बना रहे हो या छद्मत्वके प्रमाणसे जो प्रमेय होता है उसे हेतु बना रहे हो ? उसके उत्तरमें स्याद्वादीने बताया था कि ऐसा तर्क करनेसे तो कोई भी अनुमान नहीं बनाया जा सकता। इस पर्वतमें अग्नि है धुँवाँ होनेसे—जैसे रसोई घर ! तो वह हेतुरूप धुँवाँ क्या पर्वतकी अग्निसे सम्बन्ध रखने वाला है या रसोई घरकी अग्निसे सम्बन्ध रखने वाले धुँवाँको हेतु बनाया ? यदि पर्वतीय अग्निसे सम्बद्ध धूमको हेतु कहोगे तो अग्नि तो पहिले ही मान ली, फिर अनुमान बनानेकी क्या जरूरत ? और, रसोई घरकी अग्नि के धुँवाँको हेतु बनावोडे तो उससे पर्वतकी अग्नि नहीं सिद्ध होगी, रसोई घरकी अग्नि सिद्ध होगी। इसपर शङ्काकार कहता है कि नहीं हम धुँवाँ सामान्यको हेतु बनाते हैं। जो धुँवाँ कण्ठ और आँखोंमें लग जाता है, विक्रम उत्पन्न करता है ऐसे पर्वत और रसोई घर दोनोंमें व्यापने वाले सामान्य धुँवाँको हम हेतु बना रहे हैं और वह रसोई घरके प्रदेशमें भी है और पर्वतके प्रदेशमें भी है। धूम सामान्यको हम हेतु बनाते हैं और वह धूम सामान्य इन दोनों जगहोंमें धूमसे कुछ विलक्षण नहीं है बल्कि दोनों जगह घटित होजाय ऐसे सामान्य धुँवाँको हेतु बनाया है। तो यही उत्तर स्याद्वादीका है प्रमाणका लक्षण किया गया है जो खुदका और परका निर्णायक हो— उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। तो चाहे वह प्रमाण सर्वज्ञदेवका हो और चाहे छद्मत्वको का हो—प्रमाणका रूप दोनोंका समान है। तो दोनों जगह प्रमाणमें व्यापकर रहने वाला जो प्रमेयत्व धर्म है उस प्रमेयत्व धर्मको हम हेतु बनाते हैं और वह दोनोंसे

विलक्षण नहीं है, दोनोंमे रहने वाला है, इस कारणसे प्रमेयत्व हेतु आसन्न नहीं होना । तब यह सिद्ध हो गया कि किसी न किसीके प्रत्यक्षमें सारा विश्व आता है क्योंकि प्रमेय होनेसे । यो सर्वज्ञकी सिद्धि होती है ।

प्रसङ्ग और विपर्यय दिखाकर शङ्काकार द्वारा सर्वज्ञत्वकी सिद्धिमें बाधाका प्रदर्शन अब शङ्काकार पुनः शङ्का करता है कि प्रसङ्ग और विपर्यय होने के कारण अवज्ञानमे बाधा आती है । प्रसङ्ग और विपर्ययको क्या अर्थ है ? किसी व्यापकका सङ्काक बताकर किसी व्यापकका सङ्काक बताना वह तो प्रसङ्ग है और व्यापकका अभाव बताकर व्यापकका भाव बतावे उसको विपर्यय कहते हैं । जैसे किसीने अनुमान बताया कि यह जो सामने खड़ा है यह वृक्ष है क्योंकि शीसम होनेसे । ता शीसम तो है व्याप्य और वृक्ष है व्यापक अर्थात् वृक्ष तो रहा है बहुत जगह और शीसम रहता है कुछ जगहमे शीसमके पेड़ थोड़े होते हैं और वृक्षके पेड़ सारे होते हैं । तो जहाँ व्याप्य मान लिया गया, शीसम जान चिया गया वहाँ व्याप्य माने लिया गया, शीसम जान लिया गया वहाँ व्यापक तो अपने आप सिद्ध हो गया । इसको कहते हैं प्रसङ्ग और व्यापक न रहे ता व्याप्य भी न रहे, इसे कहते हैं विपर्यय । जैसे भीटको ही कोई कहे कि यह शीसम नहीं है वृक्ष न होनेम । जब पेड़ ही नहीं है तो शीसम कहाँ से होगा ? यो प्रसङ्ग और विपर्यय ये दो साधन होते हैं किसी चीजको पहिचाननेके । तो प्रसङ्ग और विपर्ययके द्वारा सर्वज्ञता है किसीमे, समस्त पदार्थोंको जानता है इन्मे बाधा आती है । वह कैम ? देखो, शङ्काकार कह रहा है सब यदि सर्वज्ञका ज्ञान प्रत्यक्ष मानते हो तो वह ज्ञान पुण्य पापका ग्रहण करने वाला नहीं हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष जो है वह विद्यमान चीजको ही ग्रहण किया करता है । पुण्य पाप धर्म अधर्म ये विद्यमान नहीं है, तो किसीके भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकते, चाहे वह प्रत्यक्ष हमारा और चाहे आपके द्वारा कल्पित सर्वज्ञका हो, प्रत्यक्षका विषय नहीं है कि वह विद्यमानको ग्रहण करले । है कोई ऐसा पुरुष ? जो प्रत्यक्षको अविद्यमान अर्थको ग्रहण करता हो । सर्वज्ञके ज्ञानको यदि प्रत्यक्ष मानते हो तो वह धर्म अधर्म आदिकका ग्रहण करने वाला नहीं हो सकता । क्योंकि, प्रत्यक्ष सत्-सग्तयो-जक है अर्थात् जो पदार्थ वर्तमानमे मौजूद है उसका सम्बन्ध बने तब ज्ञान होता है प्रत्यक्षसे, इससे प्रत्यक्ष वर्तमानको ही ग्रहण करता है, धर्म आदिकको ग्रहण नहीं कर सकता । जब धर्म आदिकका ग्रहण न किया तो सर्वज्ञतामे यत्री, तो खास बात यी बाकी दुनियाभरके पदार्थोंको कोई अनेक प्रमाणोंसे जान जाय, तब भी वह सर्वज्ञ न कहलायेगा । सर्वज्ञ तब होगा जब धर्म अधर्म अदृष्ट इनके भी जानने वाले हो, और कोई भी पुरुष धर्मादिकका जानने वाला होता ही नहीं है, धर्म अधर्म आदिकका परिज्ञान तो वेदसे हुआ करता है । यदि प्रत्यक्ष अविद्यमानको ग्रहण करने लगे अथवा अमत् पदार्थोंका सम्बन्ध बनाने लगे तो वह प्रत्यक्ष नहीं कहला सकता । जैसे हम लोगोंको प्रत्यक्ष है । क्यो प्रयत्न नाम पडा कि यह सङ्काकको जानता है और विद्य-

मान पदार्थसे सम्बन्ध होता है तब जानते हैं, ऐसा शब्दाकार स्वज्ञत्वमे बाधा डलने की बात पुष्ट कर रहा है कि लोकमे सर्वज्ञ कोई भी नहीं है, क्योंकि यह पुरुषके पते की बात नहीं है कि वह धर्म अघर्म पुण्य पाप अदृष्ट कार्य ऐसे सूक्ष्म तत्त्वोका ज्ञान कर सके । उसका ज्ञान तो वेदसे आगमसे प्रारम्भ होता है ।

प्रसङ्ग विपर्यय द्वारा सर्वज्ञत्वसाधक अनुमानमे बाधाका अभाव अब इस शब्दाका समाधान दिया जा रहा है कि जो यह कहा कि प्रसङ्ग और विपर्ययोके द्वारा समस्त पदार्थोका विषय होना बाधा जाता है अर्थात् कोई पुरुष सर्वज्ञ नहीं है यह कथन तुम्हारा मनोरथमात्र है, अर्थात् अपने ही मनमे अपनी ही कल्पनाका रथ बना लिया तुमने । और, उस रथार बैठ करके तुम कोरी गण्योकी हवायें खा रहे हो, इस तुम्हारे कथनमे कोई बल नहीं है, क्योंकि उन बातोमे प्रसङ्ग न बनता अर्थात् ये चार बातें जो कही हैं तुमने कि प्रत्यक्षपता और विद्यमान पदार्थोसे सम्बन्ध होना और विद्यमानको ही ग्रहण करना और धर्म आदिक अदृष्ट तत्त्वोका ग्राहक न होना इन चार बातोमे व्याप्य व्यापक सम्बन्ध नहीं पाया जाता । अच्छा वताओं कहीं पाया जाता ? यदि कहो कि अपने आपमे पाया जाता तो यह बात गलत है । अपने आपमे अर्थात् छद्मस्य जीवोमे तो चक्षु आदिक इन्द्रियोसे जो प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है उसका विषय तो थोडा माना गया है, जहाँ व्यवधान न प्राये, जो दूर देश कालका न हो, जो सूक्ष्म-स्वभावका न हो ऐमे प्रतिनियत रूपा, रस, गन्ध, स्पर्श इनको ही ज्ञान करता है, आपका प्रत्यक्ष, तब नियम तो न रहा यह कि जो प्रत्यक्ष स्वभावके द्वारा वाच्य हो वह व्यवहित देश काल अर्थका ग्राहक नहीं होता । वह प्रत्यक्ष शब्दसे नहीं कहा जा सकता । कैसे ? तो सुनो । देखो—तुम्हारे भी ग्रन्थोमे बताया है कि गरुड ने, वैनतेयने हजारो योजन की चीजको जान लिया यह रामायण आदिकमे बताया भी गया है तो इससे यह सिद्ध हुआ ना, कि प्रत्यक्षके द्वारा बहुत दूरकी बात जो सामने न हो उसे भी जान लिया जाता है । तब फिर तुमने जो यह कहा कि जिसका नाम प्रत्यक्ष ज्ञान है वह समस्त ज्ञान पासकी चीजको ही जानेगा, विद्यमानको ही जानेगा, यह बात तुम्हारी अब युक्त नहीं रही । किसी वैनतेयने हजारो योजन दूरकी चीजको जाना है ऐसी आगममें प्रसिद्धि है और लोकमे अत्यन्त दूरके पदार्थको गृह-आदिक जान लेते हैं अथवा जब प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न होता है सामने आयी हुई चीजको निरखकर उसके ही बारे मे जब अतीतकालकी परिणतिका स्मरण होता है, तो तत्काली अतीतकालकी बातसे सम्बद्ध प्रत्यक्षीभूत बातका ग्रहण करनेका स्वभाव हो गया या नहीं ? जैसे किसी पुरुषको देख कर यह सोचना कि यह तो वही-है जिसे हमने एक वर्ष पहिले अयुक्त जगह देखा था । तो इस ज्ञानमे एक साल पहिलेकी बातसे सम्बन्ध रखने वाले इस पुरुषका प्रत्यक्ष कर रहे कि नहीं कर रहे ? तो इससे सिद्ध है कि प्रत्यक्ष ज्ञान अतीतकी भी बातको जानता है, यह नियम नहीं बना कि जो जो प्रत्यक्ष ज्ञान हो वह वर्तमानको ही जाने, यह नियम नहीं बनता ।

ज्ञानमें सर्वसत्को जाननेका स्वभाव—ज्ञानमें ऐसा स्वभाव पडा है कि वह सत्को जानता है। अभी आप १० वर्ष पहिलेकी घटनाका स्मरण करतें तो कर सकते ना ? जो बात गुजर चुकी है, अनेक वर्ष ही चुके हैं उसका भी ज्ञान आप आज करते हैं। ज्ञानमें अतीत-भविष्यकासकी चीजोंको जाननेका स्वभाव पडा है। जैसे कल कौन सा दिन होगा ? शनीवार। लोकलकी हाने वाली बात आपने आज ही जान लिया। तो स्वभाव पडा है चाहे हम किसी रूसे जानें, पर स्वभाव तो है कि हम आगे होने वाली बातको भी समझ सकते हैं और अतीत कालकी भी बात जान सकते हैं। अगर भविष्य कालकी बातके जाननेका स्वभाव न पडा हो तो कोई काम ही नहीं कर सकते आप। अब सगाई हुई, चार माह बाद शादी है अमुक दिन सोर्ग आवेगे निमन्त्रण पत्र अभीसे छपा लिया। यह जान रहे है कि अमुक दिन काम होना है, तो भविष्यकी बातोंका जाननेका स्वभाव यदि ज्ञानमें न हंता तो तद् विषयक कल्पनायें भी न हो सकती थीं। तो ज्ञानका स्वभाव है कि वह भूत वर्तमान और भविष्यकी सभी बातोंको जान सके। यह नहीं कह सकते कि जिस जिन ज्ञानका नाम प्रत्यक्ष ज्ञान रखीये वह केवल वर्तमानका ही ग्रहण कर सकेगा। इसके अतिरिक्त और भी वह केवल वर्तमानका ही ग्रहण कर सकेगा। इसके अतिरिक्त और भी देखिये कुछ प्रातिभज्ञान भी होते हैं अर्थात् अपने विशिष्ट विचारसे हम उसका ज्ञान किया करते हैं। जैसे कल मेरा भाई आने वाला है तो कनके सम्बन्धमे कलकी परिणतिका ज्ञान वह अभी प्रतिभज्ञानसे कर रहा है। देखो न तो शब्दके व्यापारसे यह ज्ञान उत्पन्न हुआ, न किसी हेतुसे और न इन्द्रियके व्यापारसे उत्पन्न हुआ, पर उमने एक अपनी प्रतिभासे जागृत दशामे कुछ विशिष्ट अनुभव किया है। प्रयोगन यह है कि ज्ञानका ऐसा स्वभाव है कि वह अतीतको भी जाने, भविष्यको भी जाने, जो सामने न हो उसे भी जाने। यह तो हम आपकी एक निवृत्ता है, पराधीनता है—इन्द्रिय और मनके आधीन ज्ञान बन रहा है, पर ज्ञानमें ऐसा स्वभाव नहीं पडा कि वह इन्द्रियकी अपेक्षा लेकर ही उत्पन्न हो। ज्ञानमे जाननेका स्वभाव है।

ज्ञानस्वभावकी प्रतीतिके बिना वेदशास्त्र गुरुके निर्णयका अभाव— देखिये ! यह बात अब तक प्रतीतिमें न आयगी कि ज्ञानका तो मात्र जाननेका स्वभाव है, वह वर्तमानको जाने ऐसी सीमा नहीं रखता। वह सामनेकी वस्तुको ही जाने ऐसी उसमें आँठ नहीं रहती है, किन्तु ज्ञानमे तो जाननेका स्वभाव होना है इसका जब तक विश्वास न होगा तब तक आपने न अरहत को पहिचाना न सिद्ध को पहिचाना। जब आदर्श को ही न जान पाया तो फिर आपका गुरु ही कौन रहा, फिर आपके शाल ही क्या रहे ? यो तो अपना मन बहलाने के लिए आप उगन्यास पढ़ते हैं या अखबार पढ़ते हैं, और नई नई बाहरी बातोंकी जानकारी करके उसका मौज भी लेते हैं तो यह तो एक लौकिक वैनवमे सामिल हो गया। मोक्षमार्गकी बात अभी नहीं आयी। जब तक इस बातका विश्वास न हो कि ज्ञानमें जाननेका ऐसा स्वभाव पडा रहता है

उसमें क्या यह कैद कर सकते हैं कि यह इतने समयकी ही जानेगा ? अगर कैद करते हैं तो उनसे प्रश्न किया जा सकता है कि इससे पहलेकी बातको ज्ञान नहीं जान सके, ऐसा इसपर क्या कोई आवरण पड़ा हुआ है ? इस ज्ञानपर कौन सी उपाधि पड़ी हुई है जो ज्ञानमें यह सीमा हो जाय कि यह १० वर्षकी बात तो जानेगा भागेकी न जानेगा । आप यदि कहे कि हम लोगोके ज्ञानमें तो ये सीमायें नजर आती हैं, हम ४०-५० वर्ष पहलेकी बातको बता सकते हैं, इससे पहिलेकी बात नहीं बता पाते, तो भाई ठीक है । आपके ज्ञानपर आवरण पड़ा हुआ है, ज्ञानावरणका उदय है, इन्द्रिय और मनकी अपेक्षासे ज्ञान उत्पन्न होता है तो यहाँ तो चिक्चक्ता हुई, यहाँ तो सीमा आ गई, किन्तु जहाँ कोई भी आवरण न रहा वहाँ ज्ञानमें सीमा कौन करे, कहीं तक का जाने, कितना सूझ जाने, कितनी दूरकी जान । ज्ञानका काम है कि जो भी सत् हो वह समस्त ज्ञानमें श्रेय हो जाता है ।

आन्तरिक वैभवके परिचयसे ही प्रभुका यथार्थ परिचय भैया ! यह प्रकरण चाहे कुछ सुनने समझनेमें कठिन लगता हो, लेकिन इसमें जो भाव पड़ा हुआ है, जहाँ लक्ष्य कराया जाता है, मुख्य प्रत्यक्षका सामर्थ्य जो बताया गया है उस उस सामर्थ्यका जब तक परिचय न हो तब तक समझना कि मैंने वास्तवमें भरहंत और सिद्धको भी नहीं जाना । क्या है भरहंत ? कुछ पता ही नहीं । जैसे यहाँ लोकमें यह मामा है, यह फूफा है, यह भ्रमुक है, यह धनी हैं, यह योगीस्वर हैं, ऐसा मान लिया जाता है । ऐसे ही यह भरहंत हैं । इस प्रकार मान लिया । इस प्रकार की केवल बाहरी प्रतीति है, भरहंत कहते किसे हैं ? भरहंतके स्वरूपमें समझकर क्या है ? उसका ज्ञान जब तक नहीं है तब तक भरहंतकी क्या परख की ? जैसे कोई पुरुष किसी सज्जन पुरुषके बारेमें तारीफ करने खड़ा हो और तारीफ करे ऊपरी-ऊपरी, तो दूसरे लोग कहते हैं कि अभी आपने इस सज्जनको पहिचाना ही नहीं । आप ऊपरी-ऊपरी बातें करते हैं तो उसके भीतरी गुणोंको समझता, क्षमा, विशुद्ध आशय सबमें समान बर्ताव करनेकी प्रकृति, ऐसे जो भीतरी गुण हैं उन भीतरी गुणोपर प्रकाश डाले तो लोग मानेंगे कि हाँ, तुमने इस सज्जनको पहिचाना है और उसका मर्म न जाने तो जैसे कुछ ऊपरी बातें बोली जाती हैं उनसे ही मान लिया कि यह भरहंत है । पर, उससे उनकी अज्ञा विकसित नहीं होती और न अपने लिए कोई शिक्षा मिली ।

प्रभु-पूजाका प्रयोजन — हम भगवानको क्यों मानें ? भगवानकी उपासना क्यों करने जायें ? जैसे कि बहुतसे लोग ऐसी झट्टा करते हैं कि मन्दिरमें क्यों जायें, वहाँ जानेसे कुछ मिलना नहीं है न वहाँ कोई नताने वाला न कोई कुछ सुनने वाला । तो भाई ठीक है, कुछ भी नहीं मिलता । अरे मिलेगा उनको जिन्होंने परिचय पाया है कि भगवान तो उस विश्वज्ञताके स्वभाव रखने वाले हैं । ज्ञानका नाम है वह ज्ञान-



पुञ्ज, वह ज्ञान ज्योति जो एक अद्भुत, चमत्कारमें है वह है प्रभु । और, उस प्रभुका परिचय होनेसे अपने आपमें भी यह बोध बनेगा कि यही स्वभाव तो मेरा है जब इस जीवको इन आहरी विडम्बनाओंसे वैराग्य होगा तब खुद अनुभव करेगा कि मैंने प्रभु दर्शनसे क्या पाया ? इन आहरी विषयोंमें लगा रहनेसे आत्माको क्या हाथ आया ? लगे रहो खूब इस वैभवके उपाजनोंमें, सब जगह ढटे रहो, पर क्या होगा अन्तमें मरण तो अवश्यभावी है, उसके बाद फिर कहाँ जन्म होगा, क्या होगा वह सब इस जन्मकी करतूत पर निर्भर है । तो क्या मिला यहाके स्नेहसे, मोहसे, आसक्तिसे ? कदाचित् चार लोगोंने कह दिया कि यह बहुत बड़ा है, बहुत धनी है, बहुत संभ्र-वार है, बहुत चतुर है, यो कुछ भी कह दिया तो उनके कहनेसे यहाँ कहीं हम पेटेंट तो नहीं हो गए किसी अपने सुखकी प्राप्तिके लिये । पोहीजन हैं, अपनी कषायके अनुसार, अपने स्वार्थभावके अनुसार कहा करते हैं । तो प्रभुके स्वरूपको पहिचाने और प्रभु स्वरूपको जानकर ऐसा निर्णय बनाना कि यह मैं आत्मा जो केवल ज्ञान-मात्र है वह मात्र ज्ञाता ब्रह्म रहे यह तो है मेरा उत्थान, यही है मेरा सर्वस्व, यही है परमार्थ उत्कृष्ट आनन्द । इसके अतिरिक्त जगतमें मेरा कहीं कुछ नहीं है । यहाँ भाव, बनानेके लिए मंदिर आना चाहिए । यही भावना रोज भाते रहेंगे, वैसे ही भावना बनाये रहेंगे तो आत्मबल प्रकट होगा । ज्ञानबल जिन बलके प्रकट होनेपर फिर लोक में आकुलता न ठहर सकेगी । यह प्रयोजन है प्रभु स्वरूपके जाननेका ।

कथनके आन्तरिक भावके ज्ञानसे स्पष्ट विशिष्टि— जो केवल ऊपरी ऊपरी बातें ही समझलें और ऊपरी शब्दका ऊपरी ही अर्थ लगायें तो वह तो धोखा ब्रायगा । एक मास्टर स्कूलमें पढा रहे थे, उन लडकोंको डांट भी रहे थे । जिनके पवाल गलत निकले थे - देखो हमने कितना पढाया किस ढगसे पढाया, कितने ही गधोंको मनुष्य बनाया, फिर भी तुम लोगोंने सवाल गलत कर दिया ? इस बातको सुन लिया किसी मुसाफिर ने, वह मुसाफिर था कुम्हार । उसके घर कई गधे थे । सोचा कि हमारे घर कोई बच्चा नहीं है, चलो हम भी अपने एक गधेका एक लडका बनवायें ! सो उस मास्टर से कहा—भैया ! हमारे एक गधेका एक लडका बना दो, मास्टरने समझ लिया कि यह बेचकूफ है । कहा—अच्छा, ले आना गधा, हम उसका लडका बना देंगे । वह ले आया गधा, मास्टरने कहा देखो ७ दिनके बाद अमुक दिन ठीक १० बजे आ जाना, लडका तुम्हें तैयार मिल जायेगा । मास्टरने उस गधेको ५०-६० रुपयेमें बेचकर अपना काम चलाया । अब वह बेचारा देहाती आदमी पहिले तो ठीक-ठीक उस तारीखको भी न जान सका, फिर पहुँचा वह करीब चार बजे । और कहा कि हमारा लडका दे दो । मास्टरने कहा—ओह ! तुम इतनी देर करके आये, इतनी देरमें तो वह लडका बन गया, आदमी हो गया, और अब तो अजिस्ट्रेट बन गया । हमारे गधेका तो अब बात रही नहीं, तुम अगर ला सकते हो उसे तो लेआवो, वह कुम्हार उस गधेका टोकना, फटा, लगास आदि जो कुछ था लेकर उस अदालत

पहुँचा जहाँ किं मजिस्ट्रेट बैठा था। वे सब चीजे इसलिए वह ले गया था कि इनको देखकर वह पहिचान जाय कि हाँ, हमको इन्हीके यहाँ जाना है। सो वह कुम्हार बार बार कहे—ओह, ओह, आजा, आजा, अरे तुम तो ३ घण्टेमे ही हमसे नाराज हो गए, चलो घर ! इतनी बातें सुनकर चमरासीने उसे वहाँसे निकाल बाहर किया। तो वहाँ गधोको आदमी बनानेका अर्थ था मूर्खोंको बुद्धिमान बनाना। तो भाई ! किसी भी बातका पहिले मर्म तो समझना चाहिए। जब तक हम अपने इस ज्ञानस्वभावका प्रभुम्बरूपका मर्म न समझेंगे कि इसका अन्त चमत्कार क्या है ? तब तक हम इस देवको क्या जानें, गुरुको क्या जानें ? और फिर वास्त्रमे भी हम क्या पहने ? यह ज्ञानस्वभावका और सर्वज्ञकी सिद्धिका वर्णन चल रहा है। ज्ञानस्वभावका परिचय होनेसे सर्वज्ञका परिचय हो जायगा।

शाङ्खाकार द्वारा अभिमत धर्माद्यनभ्युपगममे ३ विकल्पोकी सभावना—असर्वज्ञवादीका यह सिद्धान्त है कि समस्त तत्त्वोको जानने वाला कोई पुरुष विशेष नहीं हो सकता। तत्त्वोकी जानकारी अपौरुषेय आगमसे ही प्रकट होती है। भले ही कोई पुरुष अनेक प्रमाणोंसे धीरे-धीरे ज्ञानोका सचय कर करके सबको जान ले तो भले ही जान ले, किन्तु धर्म आदिक जो अदृष्ट तत्व हैं उनकी जानकारी किसी पुरुषको नहीं हो सकती है, यो कह कर सर्वज्ञत्वको निषेध करने वालेके प्रति पूछा जा रहा है कि धर्म आदिकका जो अनभ्युपगम है, न जानकारी है वह किस कारणसे है, क्या धर्म आदिक अतीन्द्रिय हैं इम कारणसे चक्षु आदिकके द्वारा उनको उपलब्धि नहीं होती, अथवा धर्मादिक अविद्यमान है, इस कारणसे उनका ज्ञान नहीं होता अथवा धर्मादिक के साथ कोई विशेषण ही नहीं लग सकता है, धर्म है तत्त्व है जो है सो है, उसके साथ कोई विशेषण नहीं है इम कारण धर्मादिककी अजानकारी होती है।

अतीन्द्रिय और अविद्यमान होनेसे धर्मादिकके अनभ्युपगम माननेका निराकरण धर्मादिकके अनभ्युपगमके सम्बन्धमे कहे गये तीन विकल्पोमेसे पहिली बात तो यो ठीक नहीं बैठनी कि अतीन्द्रिय बहुत सी बातें हैं और उनका परिज्ञान पुरुषसे हुआ करता है। जैसे अतीतकालका ज्ञान हम आपको है कि नहीं ? है, और, अतीतकाल अतीन्द्रिय है, इन्द्रियके अगोचर है, इन्द्र से रहित है इसलिये जो समय गुजर गया वह कितना समय गुजर गया ? तो कोई बतावेगा इनना काल व्यतीत हो गया और कोई कहेगा कि अनतिकाल व्यतीत हो गया। तो उस अतीन्द्रियज्ञानका भी परिज्ञान हो गया। यदि यह कहे कि धर्म पुण्य पाप आदिक अदृष्ट हैं अविद्यमान हैं इस कारणसे हमारी जानकारी नहीं होती तो यह भी कोई नियम नहीं है कि जो जो अविद्यमान हो उसकी जानकारी नहीं होती। जैसे अतीतकाल तो अविद्यमान है फिर भी जानकारी उसकी है अथवा होने वाला जो एक कुछ विकास है योगियोंको जो कुछ प्राप्ति हो सकती है योग द्वारा वह यद्यपि वर्तमानमे अविद्यमान है फिर भी

उसकी जानकारी रहती है। तो यह भी बात तुम्हारी सही बैठी कि धर्मादिक अविद्यमान होनेसे पुरुषके द्वारा अज्ञात रहते हैं।

अविशेषणता होनेसे धर्मादिकका अनभ्युपगम माननेका निराकरण - यदि कहो कि पुण्य पाप धर्म इनमें कोई विशेषण नहीं लगते इस कारण इनकी जानकारी नहीं बनती। तो सुनो। विशेषण कैसे न लगेगा? समस्त पुरुषोंके द्वारा भोगने में आने वाले विषयभूत पदार्थोंका जनक है पुण्य, धर्म। पुण्यके उदयसे विषयोंकी सामग्री रहती है, और वे सब विषय मनुष्योंके द्वारा भोगनेमें आते हैं तो धर्म कैसे कहते हैं। धर्मका अभिप्राय है यह कि धर्म समस्त मनुष्योंके उपभोगमें आने वाली वैभव सामग्रीका जनक है। इतना बड़ा विशेषण लग गया। तुम कहते कि कोई विशेषण ही नहीं, और फिर यह धर्म द्रव्यसे, गुणसे, कर्मसे उत्पन्न होता है तो इसमें तो समस्त पदार्थोंकी विशेषणता सम्भव है। तो इस प्रकार कोई कारण नहीं है कि धर्म आदिक न जाने जायें, अविद्यमान पदार्थ न जाने जायें। इसकी जब सिद्धि नहीं है तो प्रसंग और विपर्ययसे सर्वज्ञमें बाधा नहीं दी जा सकती है। फिर यों कहना कि जितने प्रत्यक्ष होते हैं वे सब अव्यवहितकी ही जानते हैं, वे सब व्यवधानरहितकी ही जानते हैं वे सब बातें तुम्हारी युक्त नहीं बैठी। तब प्रसंग और विपर्ययके साधनोंसे भी सर्वज्ञ सिद्ध करनेमें बाधा नहीं आती।

संस्कृत साधनसे अविद्यमान व व्यवहित अर्थोंका परिचय - और, भी देखो - जैसे तत्र मंत्रादिकसे जो संस्कृत शब्द हैं, संस्कार किए हुए नेत्र हैं वे बहुत दूर की बातकी जान जाते हैं। एक घटना देखिये चाहे उसमें कुछ सार 'हो या' न हो। अनेक लोग किसी बच्चे के अगुठेमें कुछ काला मसाला-सा लगा देते हैं और उससे पूछते हैं कि देखो इसमें कौन खड़ा है? वह कुछ कल्पनाएँ करता है या न जाने क्या होता है कि उसे देखकर वह कहता है कि हाँ, कोई खड़ा तो है। फिर उससे इष्टोंको बुलवाया जाता है आदि। तो वह जत्र-मत्र शीषधिसे संस्कृत करणसे अविद्यमानको बतानेका उपाय है और उन उपायोंसे अविद्यमान अर्थकी भी जानकारी करायी जाती है। अथवा जैसे नाव खेने वाले कणुंधार पुरुषोंकी आँखोंमें कोई ऐसी चीज लगाकर मस्कार बना देते हैं कि उन पुरुषोंको समुद्रमें बहुत गहराईकी चीजें भी दिखने लगती हैं। तो जो दूरकी चीज है, व्यवधान वाली चीज है उसका भी ज्ञान कराया जाता है, और आजकल तो कुछ लोग ऐसा कहने लगे हैं कि कुछ ऐसे यत्र हैं जो जमीनके अदर क्या चीज पड़ी है? इसकी भी जानकारी कर लेते हैं। तो यह कहना कि जो चीज सामने हो उसकी ही जानकारी सम्भव है यह बात युक्त न रही। इससे सिद्ध है कि सूक्ष्म आदिक जो अशेष पदार्थ हैं, अतीत कालकी जो घटनायें हैं उन सबका भी जाननहार कोई पुरुष होता है। तो यह कोई सीमाका उल्लङ्घन नहीं है कि जो विद्यमान है उस ही पदार्थका ज्ञान होता है।

ज्ञानमे अशेषज्ञताके स्वभावका दिग्दर्शन भैया । ज्ञानमे तो सत्को जाननेका स्वभाव पडा हुआ है । यह बात कही दूसरेकी नहीं कही जा रही है जिससे कि अपने उपयोगको अपनेसे बाहर निकालकर बहुत दूर ले जाकर वहाँ कुछ निरखनेकी कोशिश करें । यह सब अपने आपकी सबकी अन्तःस्वरूपकी बात चल रही है । हम आपमे सबसे जो स्वरूप है, तत्त्व है जिससे हमारी निष्पन्नता है वह स्वभाव सबको जाननेकी सामर्थ्य रखता है । कुछ ये इन्द्रिया मिली, शरीर मिला यह तो जेलखाना है, बन्धन है, विवशता है इस कारण थोडा जान पाते है, पराधीनतासे जान पाते हैं, स्थूल जान पाते हैं, पर ऐसा जानना ज्ञानके स्वभावकी ओरकी बात नहीं है । ये तो उस स्वभावकी ओर भी विशदताको प्रकट करने है । जैसे कि सूर्यके नीचे बादल आ जायें और किसी समय एक मील तक ही घुप निकली हुई है तो एक मील तक जो घुप निकली है वह एक आवरणके कारण ऐसी परिस्थिति बनी है । सूर्यका स्वभाव एक मील तकका ही प्रकाश करनेका है । साथ ही यह भी निरखिये कि यह एक दो मीलका प्रकाश सूर्यकी कमजोरीका ज्ञान नहीं करा रहा किन्तु सूर्यके स्वभावका ज्ञान करा रहा है । सूर्यमे कितना महान तेज है कि इतना बादलका आवरण होनेपर भी, सूर्यके नीचे पूरे बादल आ गए हो न भी एक मील की घुप हो, पूरे बादल आ चुकनेपर भी वह सूर्य सर्वत्र प्रकाश करनेका स्वभाव रखता है । तो वह एक दो मीलका प्रकाश उस सूर्यके तेजकी याद दिलाता है न कि सूर्यका तिरस्कार करता है, इसी प्रकारसे हमारे ये छुट पुट ज्ञान जो इन्द्रियके द्वारा जाने जाते हैं, जो कि हमारे सब कुछ जाननेमे बाधक बन रहे हैं, ये सब छुट पुट ज्ञान इस आत्माकी कमजोरीका ज्ञान नहीं करा रहे किन्तु आत्माके अन्तः सामर्थ्यकी याद दिलाते है । हैं यद्यपि छुटपुट ज्ञान, पर देखो तो सही कि आत्मापर कितनी आपदायें ढाई हुई हैं, विषय कषाय मोह रागद्वेषसे इसका उपयोग कितना बदल गया है फिर भी ये छुटपुट ज्ञान इस आत्माके सामर्थ्यकी याद दिलाते हैं । तो ज्ञानमे समस्त सत् पदार्थके जाननेका स्वभाव पडा हुआ है । तो जिसपर कोई आवरण नहीं रहा वह सर्व सत्को जानले तो इसमे कोई बाधा नहीं आती ।

अल्पज्ञके प्रत्यक्षत्वसे सर्वज्ञके प्रत्यक्षकी तुलना करनेका व्यामोह—  
 शङ्काकारने जो यह कहा था कि इन्द्रियमे कितना भी अतिशय आ जाय अथवा प्रत्यक्ष ज्ञान चाहे कितना भी महान बन जाय पर महान बनकर भी अपने स्वभावको न छोड सकेगा क्योंकि वह प्रत्यक्ष माननेकी चीजकी ही जाने स्थूलको ही जाने, गा, सबको जाननेकी बात प्रत्यक्षसे नहीं बन सकती । तो इसपर उनसे पूछा गया था कि तुमने यह कैसे निर्णय किया कि ज्ञान सामनेकी और प्रत्यक्ष चीजकी ही जाननेमे समर्थ है ? इसपर शङ्काकारने उत्तर दिया कि हमने अपने आत्मासे जाना, सो चाहे जिस जगहके लोग हो, विदेह क्षेत्रके हो या अन्य कहींके भी हो योगीश्वर हो, प्रत्यक्ष तो वसा ही ज्ञान करेगा जैसा कि हम जानते है । तो इसपर उनसे पूछा जा रहा है कि

यह तो बतावो कि तुम्हारे स्वात्मामे जितने कारणोंसे उत्पन्न हुआ ज्ञान जिस पदार्थ को प्रत्यक्ष करता हुआ प्रत्यक्ष तुमने माना है क्या वतने ही कारणोंसे उस ही प्रकारमे सब जगह सब समय सभी प्राणियोंको प्रत्यक्ष होता है क्या तुम्हा ? यह मतभ्य है ? शङ्काकार कहता है हाँ तुमने ताँ और गुलास करके बता दिया । हमारा यह मतभ्य है कि जिस प्रकार जिस वस्तुसे जितने कारणोंमे जैसा प्रत्यक्ष हमारा होता है ऐसा ही प्रत्यक्ष सब प्राणियोंको हुआ करता है । तब ममाधान अनिये कि यः नियम तुम्हारा ठाक नहीं है । तुम यदि प्रकाशके बिना कुछ ज्ञान नहीं करने तो ये बिलो उलू आदि अनेक जीव तो बिना प्रकाशके सब चीज रात्रिमे ही देख लेत हैं । तब तो फिर तुम्हरे ज्ञानसे इनके ज्ञानमे विदायता देखी जा रही है । तो तुम्हारे स्वात्माकी बात तो यहाँ नहीं मिल रही, फिर सारी दुनियामे मारे पदार्थोंको बात तुम कैसे जान सकोगे ?

अधज ज्ञानको ही प्रत्यक्ष मानकर अभिमत प्रसङ्ग विपर्ययसे सर्वज्ञत्व की असिद्धिका निराकरण तुम्हारे प्रतीयामानकी दूसरी बात यह है कि क्या तुमने खूब परत किया यह कि सब जगहके लग सब ममयोमे किस किस प्रकारसे प्रत्यक्षको जानते हैं । अगर तुमने परत लया तो तुम्ही बन गए बडे सबज्ञ और प्रभु सो तो हाँ नहीं । तुम्हारे स्वात्माकी प्रतीतिमे मेन नहीं गाना है इन सब प्रत्यक्षोंमे । तुम्हारी यह बुद्धकी कल्पना है, जो चाहे कल्पना करो, पर यह नियम नहीं बन गया कि जो जो प्रत्यक्ष ज्ञान होते हैं वे सब इस ही प्रकार प्रभु और विश्वमान और सम्बन्धित पदार्थोंको ही जाना करते हैं जब यह नियम नहीं बना तो तुम्हारे प्रसङ्ग और विपर्यय ये दोनो असिद्ध हो गए । सर्वज्ञमे फिर कोई बाधा नहीं है । तुम्हारी इन दोनो समानताओंके बात तो यहाँ ही खण्डित हो जाती है तब समझिये कि सूक्ष्म पदार्थका जानना, अतीतकालका जानना ये बात भी कही पायी जाती हैं । तुम्हारे प्रत्यक्ष ज्ञानसे यह भी मेन नहीं होना क्योंकि किपी न किनीके सब पदार्थ प्रत्यक्ष होते हैं ।

घातिकर्मक्षयज प्रभुज्ञानकी अशेषज्ञतामे अवाद्या प्रत्यक्षमे सर्वके अनभ्युपगमके सम्बन्धमे तीसरी बात यह है कि हम सबज्ञके ज्ञानको इन्द्रियजन्य नहीं मानते । इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष मानकर यदि हम यह सिद्ध कर रहे हो कि सबज्ञका ज्ञान परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंको जानता है तो तुम हममे बाधा दो, पर वास्तविकता तो यह है कि प्रभुका ज्ञान ज्ञानका घटने वाले कर्मोंके कारणसे उत्पन्न होता है । चात्तियाँ कर्म हैं चार जानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय । ज्ञानावरण कर्म जीवके ज्ञानका विकास न होने देनेमे निमित्त है, दर्शनावरण कर्म ज्ञानस्वरूप वर्तने वाले अपने आपको अपने अवलोकनमे न लाने देनेके लिये निमित्त है । साहनीय कर्म घात्माकी दृष्टि न करानेमे अत्म का रमण हटानेमें निमित्त है, और अन्तराय कर्म अपनी शक्तिका विकास न होने देनेके लिए निमित्त है । जहाँ ये चारो कर्म दूर हो गए ऐसे सर्वज्ञदेव लोकालोकके जानने वाले हो जाते हैं ।

धर्मादिकके अन्युपगममे शङ्काकार द्वारा प्रस्तावित चार विकल्पोमे आद्य विकल्पद्वय - अब शङ्काकार फिर सर्वज्ञवादीके प्रति कह रहा है कि फिरसे गुरु करो अपना वाद विवाद । यह बतलावो कि सबज्ञका ज्ञान जो धर्मादिक पदार्थों का ग्रहण करता है तो वह ज्ञान है कैसा ? क्या वह ज्ञान चक्षु आदिक कारणोंसे उत्पन्न होता है या अभ्यास करनेसे बन गया है या शब्दसे, शास्त्रसे, आगमसे उसका ज्ञान बना है या अनुमानसे उसका ज्ञान बना है ? इन चार प्रकारके विकल्पोमेसे पहले विकल्पकी बात तो यो ठीक नहीं बैठती कि चक्षु आदिक इन्द्रियसे उत्पन्न हुए प्रत्यक्ष ज्ञानसे सर्वज्ञ भगवान सबको जान लें यह बात संभव नहीं है क्योंकि इन इन्द्रियोके प्रवृत्तिरूप, रस, गंध स्पर्श और शब्दोमे ही पाई जाती है । इन्द्रियसे उत्पन्न हुआ ज्ञान धर्म आदिकको ग्रहण करले, यह बात असंभव है । तो तुम्हारे सर्वज्ञका ज्ञान चक्षु आदिक इन्द्रियोसे उत्पन्न होकर फिर सारे विश्वको जाने यह बात तो बनती नहीं है । यदि कहो कि अभ्यास कर करके सर्वज्ञने अपना उतना ज्ञान बढ़ा लिया सारे विश्वका ज्ञान अभ्यास कर करके करके कर लिया (यह धर्मसर्वज्ञवादी सर्वज्ञ मानने वालेसे कह रहा है) तो यह कइना तुम्हारा केवल मनोरथ मात्र है, क्योंकि ऐसा हो ही नहीं सकता कि कोई ज्ञानका अभ्यास कर करके सारे विश्वका ज्ञान कर सके । यहीपर किसीका भी अभ्यास देख लो, प्रतिनियत विषयमे तो उसकी कुशलता होती है । जैसे कोई लुहार है तो वह लोहेके काम कर सकनेमे ही सफल हो पाता है, उससे यदि कोई बिजलीका सामान बनवाना चाहे तो वह न बना सकेगा । अथवा कोई जुलाहा कपड़े बुननेका काम करता है, उससे कोई बहुत बड़ा ग्रथनिर्माणका कार्य करवाना चाहे तो वह नहीं कर सकता है । हाँ, जिम कामको बढ़ कर रहा है उसको तो बड़ी कुशलतासे वह कर लेगा । तो इस तरह अभ्यास करने से तो दो एक बातें ही बन पायेगी, अभ्यास कर करके कोई त्रिलोक त्रिकालवर्ती शक्तोको जान जाय यह बात कोई मान सकता है क्या ? नहीं मानेगा ।

अभ्यास द्वारा सर्वके ज्ञानकी असंभवता—एक कोई बी० ए० पढकर राजा निकला हुआ बाबू एक समुद्रकी सैर करने चला, नाविकसे कहा कि तू मुझे अपनी नौकामे बैठालकर इस समुद्रकी लहरोंमें ले चल ! ...अच्छा बाबू जी, एक रुपया पड़ेगा । ...अच्छा साहब ! जब थोड़ी दूर नाव खे ले गया तो बड़ बाबू पूछता है क्यों वे नाविक ! तू कुछ पढा—लिखा है या नहीं ? ...नहीं साहब ! ... तेरा बार पढा है या नहीं ? ...नहीं साहब ! ...तो क्या तू ए० बी० सी० डी० भी नहीं जानता ? ... नहीं साहब ! ...तो क्या तू अ ग्रा इ ई भी नहीं जानता ? ...नहीं साहब ! तो उन बाबूजीने उसे कई गालियाँ सुनाई नालायक, वक्तमीज आदि । और कहा कि ऐसे ही लोगोंने तो इस हिन्दुस्तानको धरवाद कर दिया है । उस बेचारेने सुन लिया । जब नाव करीब १ मील पहुँच गयी तो एक जगह भँवरमे नाव कुछ डगमगाने लगी । तो वह बाबू कहता है—अच्छी तरह नाव खेना, कहीं डूब न जाय ! तो वह नाविक

बोला—क्या तुमने तैरना सीखा है व वाहव ? नहीं । तो क्या तैरना बिल्कुल ही नहीं सीखा ? नहीं नाविक । तो उस नाविकने उन वाहूजीको उतनी ही गालियाँ सुनाई जितनी कि वाहूजीने सुनाई थी । और कहा कि ऐसे ही लोगो ने तो हिन्दुस्तान को बरबाद कर दिया है । तो प्रयोजन यह है कि अभ्यास बना बनाकर कोई सारे विषयोमे प्रवीण हो जाय यह बात तो नहीं हो सकती । शङ्काकार कह रहा है सबज वादियोसे कि अभ्यास कर करके भी कोई सारे विश्वका ज्ञाता हो जाय, यह बात असम्भव है।

अभ्याससे सर्वज्ञता माननेमे अन्योन्याश्रय दोषकी आशङ्का—अभ्यासमे सबज्ञता पानेके सम्बन्धमे एक अन्य यह बात है कि समस्त पदार्थोंका उपदेश अथवा समस्त पदार्थोंका ज्ञान सम्भव ही नहीं है । अगर समस्त पदार्थोंका ज्ञान सम्भव हा जाय तो फिर अभ्यास करनेके उद्यमसे क्या फ यदा है ? समस्त पदार्थोंका ज्ञान तो उसे सिद्ध हो ही गया, और फिर देखो तो इसमे अन्योन्याश्रय दोष है । कैसे ? यदि यह कहो कि अभ्यास कर करके प्रभु सर्वज्ञ बन जाते हैं तो किमर्का अभ्यास कर कर के बने सर्वज्ञ ? समस्त पदार्थोंकी जानकारोका अभ्यास कर करके वे सर्वज्ञ बने । अरे तो पहिले सबको जानले तब नो उसका अभ्यास करें और जब अभ्यास हो तब सर्वको जाने । तो इसमे तो अन्योन्याश्रय दोष है । जमे ताली रख दिया बक्सके भीतर और यो ही हाथसे दाब देने वाला ताला बंद कर दिया तो अब वह ताला कैसे खुले ? चावी हो ता ताला खुले, और ताला खुने तो चाभी निकले । तो यहाँ विवशता आ गई कि नहीं ? इसी प्रकार सब पदार्थोंके ज्ञानका अभ्यास करके सर्वज्ञता बने और जब अभ्यास बने तब सबका ज्ञान हा । तो यह विकल्प भी युक्त नहीं है कि अभ्यास कर करके प्रभु सर्वज्ञ बने । शङ्काकार ही कह रहा है कि सर्वज्ञकी सिद्ध किसी प्रकार नहीं होती ।

आगमसे सर्वज्ञके ज्ञानकी उत्पत्ति माननेपर अन्योन्याश्रय दोष—सर्वज्ञत्वकी बात जिसके हृदयमे नहीं समा पा रही है ऐसा सिद्धान्तवादी यह पूछ रहा है सबज वादियोसे कि क्या सर्वज्ञका ज्ञान चक्षु आदिकसे उत्पन्न होकर धर्मादिक ग्रहण तत्त्वोका ग्रहण करने वाला है अथवा अभ्यास कर करके वह ज्ञान सबज ज्ञाता बना है अथवा शब्दोसे उसका ज्ञान उत्पन्न हुआ है फिर वह धर्मादिकका जानने वाला है अथवा अनुमानसे उसका ज्ञान उत्पन्न हुआ है । इन चार विकल्पोमेसे दो विकल्पोंकी बात तो कह दी गई थी । अब तीसरे विकल्पके सम्बन्धमे सुना शङ्काकार कह रहा है कि यदि सर्वज्ञका ज्ञान आगमसे उत्पन्न हुआ होकर फिर धर्मादिक तत्त्वोका ग्रहण करने वाला है ऐसा यदि मानते हो तो इसमे अन्योन्याश्रय दोष होगा । जिस आगमसे भगवानका ज्ञान उत्पन्न हुआ है वह आगम क्या प्रमाणरूप है ? कैसे प्रमाणभूत है ? जब सर्वज्ञके द्वारा यह आगम प्रणीत है यह सिद्ध हो तब तो आगममें प्रमाणा

आयुगी और जब आगममे प्रमाणता आये तो आगमसे ज्ञान उत्पन्न होकर वह धर्मादिक का ग्राहक बनेगा । तो इसमे यह कठिनाई आई कि सर्वज्ञ द्वारा प्रणीत होनेसे आगम की प्रमाणता मानेपर तो सर्वज्ञका ज्ञान सम्भव हो सकता है और जब सर्वज्ञको जानने वाला ज्ञान सिद्ध हो तो उसके द्वारा यह आगम प्रणीत है यह कहा जा सकता है । तो आगमसे भी सर्वज्ञका ज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ जो समस्त विश्वको, धर्मादिक तत्त्वको जान सके ।

सर्वज्ञज्ञानकी अनुमानप्रभवताकी असिद्धि— यदि यह कहो कि सर्वज्ञका ज्ञान अनुमानसे उत्पन्न हुआ है तो यह बात बिल्कुल अयुक्त है । शङ्काकार कह रहा है कि धर्मादिक पदार्थ तो अतीन्द्रिय हैं, उनकी सिद्धिके लिए जो भी तुम साधन बनाओगे उन साधनोका धर्मादिक अतीन्द्रिय पदार्थोके साथ सम्बन्ध नहीं बैठ सकता । और, जब तक साध्य साधनका सम्बन्ध न विदित हो तब तक वह हेतु, अनुमानज्ञापक नहीं बन सकता । जैसे इस पवतमे अग्नि है धुवा होने से तो अग्नि और धुवाका सम्बन्ध निश्चित है तब तो धुवासे अग्निका ज्ञान किया जाता है । तो जिस हेतुसे तुम सर्वज्ञको ज्ञाता मानोगे उस हेतुका सब पदार्थोकी ज्ञप्तिसे सम्बन्ध तो विदित नही होता, क्योंकि सब पहिले ज्ञानमे आये तब हेतुका सम्बन्ध जान सके । और, यदि सब ज्ञा मे आ गया तो लो यही सबज्ञ बन बैठे । आगे क्या दृढना । दूसरी बात यह है कि अनुमानसे अगर सर्वज्ञता मानते हो तो हम लोगोमे भी सर्वज्ञताका प्रसङ्ग होगा, हम आप सभी सबज्ञ कहलाने लगेंगे । क्योंकि थ डे अनुमान तो ऐसे भी हैं कि जिनसे सब पदार्थोका ज्ञान हो जाता है । जैसे अनुमान किया कि सारे पदार्थ, समस्त जगत भावाभावोमय रूप है अर्थात् हैं भी और हैं नहीं व दोनो रूप हैं, क्योंकि प्रमेय होनेसे । तो इस अनुमानसे सब जान लिया गया ना, और अनुमान आपके होना है । तब फिर आर भी सर्वज्ञ बन गये ।

आगम और अनुमानसे सर्वज्ञज्ञानकी उत्पत्ति माननेपर ज्ञानमे विश्वासनाकी अमम्भवता और भी देखिये । आगमसे सर्वज्ञके ज्ञानका उत्पत्ति माननेमे यह दोष है कि खू कि अनुमानज्ञान और आगमज्ञान दोनो ही ज्ञान अस्पष्ट हैं और, दोनोसे सबज्ञका ज्ञान उत्पन्न हो तो सर्वज्ञका ज्ञान भी अस्पष्ट बन गया । तब वह आपका अभिमत ज्ञानवान न रह सका, सर्वज्ञ न बन सका, वह तो अनुमान और आगमसे सीधकर सबज्ञ बना है, इस प्रकार किसी भी तरह सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती । शङ्काकार कह रहा है कि यदि कोई अन्य सर्वज्ञवादी पुरुष ऐसा कहे कि बारबार जब उस ज्ञानकी भावना की जाती है तो भावनाका जब प्रकर्ष होता है उच्च भावना बन जाती है तो योगिज्ञान बन जाता है । हम आप लोग जब ज्ञानकी, धर्मापदेशकी, तत्त्वकी भावना करते है तो भावना कर करके हम कभी योगीज्ञानको भी प्राप्त कर सकते है । तब निर्मा बन सकते हैं । अभी जो कुछ अनुमान ज्ञान, आगमज्ञान



सीता है वह अविषद है अस्पष्ट है लेकिन बारबार उसकी भावना करें। बारबार उसे समझें तो वह स्पष्ट ज्ञान बन जायगा। पांडुकार कहना है कि यह भी बात तुम्हारी ठीक नहीं है, क्योंकि अभ्यासके बलसे तो ऐसे पुरुषके ज्ञानमें विशदता आ जाती है। जो कामसे विह्वल है, शोकसे विह्वल है तो अभ्यासके बलसे अगर ज्ञानमें ऐसी स्पष्टता आती है तो उस स्पष्टताका मूल्य कुछ नहीं है। जिसे इष्टका वियोग हुआ वह उस इष्टका बराबर ध्यान रखनेसे उसकी आँखोंके आगे वह इष्ट नजर आता रहता है। इतना स्पष्ट बोध हो रहा है, पर ऐसी स्पष्टताका कोई क्या करे? हम तरहकी स्पष्टता मानोगे तो तुम्हारा सर्वज्ञ भी विह्वल बन गया। इस प्रकार किसी भी प्रमाण से, अनुमानसे, किसी भी प्रकारसे सर्वज्ञका ज्ञान बन ही नहीं सकता है, तब फिर कोई सर्वज्ञ है, ऐसा कहना प्रलापमात्र है।

अशेषज्ञताकी उत्पत्तिमें तत्त्वाभ्यासकी परम्परया साधकता अब पांडुकारकी उक्त शब्दाओंके समाधानमें कहा जा रहा है सर्व प्रथम तुमने चार विकल्प रखे कि सर्वज्ञता ज्ञान क्या चक्षु अदिकसे जन्त है अथवा अभ्यासजनित है या प्राग्भजनित है अथवा अनुमानजनित है? ये सब ही विकल्प तुम्हारी नासमझी से उठ खड़े हुए हैं। पहिले विकल्पके सम्बन्धमें तो अभी अभी कहा गया था कि चक्षु आदिकसे उत्पन्न होनेपर भी ज्ञान धर्मादिक तत्त्वोका ग्राहक बन सकता है इसमें कोई विरोध नहीं। अभ्यासजनितकी बात यह है कि प्रथम तो सब अभ्यास करते ही हैं प्रभुताके मार्गमें अभ्यास किसका किया जाना चाहिए? तत्त्वस्वरूपका। तत्त्व स्वरूप है उत्पादव्यय—ध्रौव्ययुक्त मत। यह निरखना है। यह सूत्र बहुत बड़ा मर्म रख रहा है। इसके मर्मको जाने बिना न भेद विज्ञान होता और न हेय उपादेयका ग्रहण हो सकता, तब फिर आत्माकी दृष्टि न बनेगी, आत्ममग्नता न होगी, मुक्तिका लाभ न मिल सकेगा। इससे निराय यह अवश्य करनेना चाहिए कि प्रत्येक पदार्थ उत्पादव्यय, ध्रौव्ययुक्त है। यदि है कुछ तो नियमसे उसका कोई परिणामन है। और परिणामन है तो पूर्व परिणामनका व्यय है। किसी भी पदार्थमें पूर्वोत्पन्न पर्याय एक साथ रह नहीं सकती और पूर्व पर्यायका व्यय होता है, उत्तरका उत्पाद होता है, किन्तु सब पर्यायोका आधारभूत जो एक तत्त्व है वह वही-ही वही है। यही है समस्त पदार्थों का स्वरूप। इस स्वरूपसे ही आप जान सकते हैं कि मेरे आत्माका जो भी परिणामन है वह मुझमें ही होता है। मेरे लिए ही होता है। मेरेसे होता है, मेरेमें होता है। अन्य समस्त पदार्थोंकी भी यही बात है। उन सबका स्वयमे स्नयसे स्वयके लिए, स्वयकी हरिणतिरूप परिणामन होता है। इस तत्त्वका अभ्यास किया, देखो यह जो ज्ञान बनाया है कि समस्त सत् उत्पादव्यय ध्रौव्यसे युक्त हैं। इसमें समस्त पदार्थ आ गये ना, तो समस्त पदार्थोंके विषयमें जो यह उपदेश है, अविषमवादी ज्ञान है। यह तो सामान्य रूपसे हुआ। अब ऐसा ज्ञान करने वालोंने तत्त्वका अभ्यास किया। हम यह नहीं कहते कि इतना ही मात्र कोई ज्ञान करले तो वह सर्वज्ञ बन गया पर यह

भी एक ज्ञान है। इस ज्ञानका अभ्यास किया तो सामान्यरूपसे ये समस्त पदार्थ यो जाने गए, इसमें अभी अस्पष्टता है, स्पष्टरूपसे प्रत्यक्षमें जैसे ग्रामा चाहिए पदार्थ यो न कहेंगे, लेकिन इसका अभ्यास बनाये रहें और इससे शिक्षा लेते रहे तो समस्त पदार्थोंके विषय करने क्षमते स्पष्ट ज्ञानपर जो आवरण पडा हुआ है उस आवरणका विनाश होगा। तो उस आवरणके विनाशकी सहायता लेकर इस अभ्याससे स्पष्टज्ञान की उत्पत्ति हुई ना, अभ्यास व्यर्थ कहाँ रहा? जिस ज्ञानका अभ्यास किया जा रहा है हम उस ज्ञानको सर्वज्ञ नहीं कहते किन्तु तत्त्वके स्वरूपके अभ्याससे स्पष्ट ज्ञान उत्पन्न होता है।

विशदज्ञानावरणके विश्लेषकी अभ्यास साध्यता—अ यासके समस्त व में जो शङ्काकारने कहा था कि अभ्याससे सर्वज्ञके ज्ञानकी उत्पत्ति माननेपर अन्य न्या-श्रय दोष होगा सो बात सम्भव नहीं, क्योंकि हम यह नहीं कह रहे कि अभ्याससे ही समस्त पदार्थोंका स्पष्ट ज्ञान होता है, किन्तु अभ्यासकी सहायतासे तत्त्व दृष्टि जमती है और तत्त्वदृष्टि जमनेसे स्पष्टज्ञान पर जो आवरण पडा है उसका क्षय होता है। और तब स्पष्ट ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। इसमें अन्योन्याश्रयकी क्या बात है? लौकिक ज्ञानकी वृद्धिमें अभ्यास और विस्मयका चलता है और सर्वज्ञताके लिए अभ्यास और तरहका चलता है। लौकिक ज्ञानकी वृद्धिके लिए पर पदार्थोंकी अपेक्षा की जाती है अनेक स्थानोंका आलम्बन लिया जाता है, किन्तु सर्वज्ञताके विकासके लिये केवल एक सहज अतस्तत्त्वका आलम्बन लिया जाता है, और- इस एक स्वरूप सहज कारण समयसारका आलम्बन जब अभ्यस्त हो जाना है तो निर्विकल्पता उत्पन्न होती है। उस समय समस्त आवरण कर्मोंका विनाश होता है। तत्काल ही विशेषज्ञता प्रकट होती है।

आगमसे ज्ञानविकासका प्रभव माननेमें अन्योन्याश्रय दोषकी अमङ्गल-शङ्काकारने तीसरा यह विकल्प किया कि सर्वज्ञका ज्ञान अगमजन्य है क्या? आगम-जन्य माननेपर अनवस्था दोष होता है। वह बात भी अहङ्गत है। ये दोष तो उनके लमें जो आगमको अकृतक अपौरुषेय माने, किन्तु आगम तो सर्वज्ञ द्वारा प्रणीत है। उस आगमका अभ्यास करके उससे उत्पन्न हुआ जो विशिष्ट दोष है उसकी भग्नताम यथेष्टता बनती है। अन्योन्याश्रय दोष इस कारण न होगा कि जो भी सर्वज्ञ होता है उसने पूर्व सर्वज्ञ द्वारा प्रणीत आगमसे अभ्यास करके अपनी साधना बनाकर निर्विकल्पता बनकर विशेषज्ञता प्राप्त की है तो यह सब बात अनादि सन्तानकी है, अन्धो याश्रिन नहीं है। जैसे बीज और अकुरका अनादि सन्तान है, यह अकुर पूर्व बीजसे उत्पन्न हुआ वह बीज पूर्ववृक्षसे उत्पन्न हुआ, वह वृक्ष पूर्व बीजसे उत्पन्न हुआ। इसमें कोई कहने लगे कि यह तो काम यो नहीं बन सकता कि जब बीज हो तो वृक्ष प्राये और जब वृक्ष हो तो बीज प्राये! अरे, ऐसी शङ्काका क्या अवकाश? सामने देख लो—यह

प्रनादि सतानसे इसी प्रकार चला आया है । तो इसी प्रकार आगम और सर्वज्ञ इनकी परंपरा भी अनादिसे चली आयी है ।

सर्वज्ञत्व साध्य साधनके सम्बन्धका तर्कप्रमाणसे निर्विचय होनेसे अनुमानकी निर्दोषता—अब शङ्काकारने जो चौथा विकल्प किया था कि यदि सचज्ञके ज्ञानको अनुमानसे उत्पन्न हुआ मानोगे तो वह जो युक्त नहीं है कि साध्यमें और साधनमें सम्बन्ध सिद्ध नहीं है । यह विकल्प भी अयुक्त है । कारण यह है कि साध्य और साधनका सम्बन्ध हम प्रत्यक्षसे नहीं मानते, अनुमानसे नहीं मानते, किन्तु उसके सम्बन्धको सिद्ध करने वाला तर्क नामका अलग प्रमाण है । जैसे पर्वतमें अग्नि है, धुआं होनेसे । तो कोई पूछने लगे कि धुआं और अग्निका सम्बन्ध क्या तुम प्रत्यक्षसे जानते हो या अनुमानसे? अरे, जहाँ जहाँ धुआं होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुआं नहीं होता । यह सम्बन्ध हम प्रत्यक्षसे नहीं, अनुमानसे नहीं किन्तु तर्कप्रमाणसे जानते हैं । इसी प्रकार सर्वज्ञकी सिद्धिमें जो अनुमान देंगे, हेतु देंगे उसकी सिद्धि तर्कप्रमाणसे करनी चाहिए । कुछ भी पदार्थ सर्वज्ञके अगोचर नहीं है अथवा कोई भी व्याप्ति प्रमाणके अगोचर नहीं है । ठीक न होगा तो तर्कप्रमाण कहेगा यह गलत है । युक्ति बैठे तो कह देगा कि यह बात यथार्थ है । तो सर्वज्ञकी सिद्धिमें किसी प्रकार बाधा नहीं आ सकती ।

आगमाभ्यामसे उत्पन्न अविशद ज्ञानसे कालान्तरमें विवाद ज्ञानकी उत्पत्तिकी सभ्यता एक बात शङ्काकारने यह कही कि अनुमानज्ञान और आगम ज्ञान अस्पष्ट ज्ञान हैं और अस्पष्ट ज्ञानसे स्पष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । यह बात सही नहीं है, कारण यह है कि सर्वथा यह नियम नहीं बनाया जा सकता कि कारणके समान ही कार्य होगा । कुछ सीमामें, कुछ जातिमें तो यह बात कह सकते हैं मगर सर्व दृष्टियोंसे यह बात नहीं कह सकते कि जितने भी कार्य होते हैं वे सब कारणके सर्वथा समान ही होते हैं । यद्यपि यह बात बहुत कुछ अशोभे कुछ दृष्टियोंमें यथार्थ है कि कार्य कारणके समान होंगे, लेकिन सर्वप्रकारसे समानता आ जाय कार्यमें यह बात नियमसे सिद्ध नहीं है । जैसे बीजसे अकुरकी उत्पत्ति होती है । अकुरसे बीज आदिककी उत्पत्ति होती है—कहाँ तो पेडका एक ऐसा आकार और उससे उत्पन्न हो गया बीज, हाँ कुछ दृष्टियोंमें कुछ जातियोंमें समानताओंकी सदृशता कह लो मगर सर्वप्रकारसे सदृशता नहीं बनी । अनुमान, आगमज्ञानसे भी ज्ञान किया और सर्वज्ञज्ञान होनेपर भी ज्ञान हुआ पर वहाँ पूर्ण सदृशता आप लगाना चाहें कि यदि आगमज्ञान अनुमानज्ञान अस्पष्ट ज्ञान हैं तो उनकी भावना, उनकी उपासना कर करके जो जो भी ज्ञान बनेगा वह अस्पष्ट ही बनेगा, यह नियम सदृशतामें नहीं किया जा सकता । सामग्रीके भेदसे सब जगह कायोमें भेद पाया जाता है और फिर देखिये—आगम आदिक का ज्ञान बनाया, शिक्षा लेते ही है, शास्त्रोंको जाननेका अभ्यास बनाते ही हैं तो आगम

ज्ञानसे और अभ्यासका प्रतिबन्ध करने वाले कर्मके बिनाशमे, उपासनाके प्रतापसे विकल्पना मिटकर निर्विकल्प होकर जब विशेषज्ञता प्रकट होती है तो विशदता उत्पन्न हो जाती है, तो मुक्तिका जो साधन है, ससारके सकटोसे मुक्त होनेका जो उपाय है वह उपाय तो यही है कि प्रथम तो आगमसे अनुमानसे अविशद ज्ञान बनाया जाता है, फिर तत्त्वस्वरूपका अभ्यास किया जाता है, और कोई यह ही डर रखे कि अभ्यास मे जो हम ज्ञान भीख रहे है यह ज्ञान तो हमारा अस्पष्ट है, मलिन है तो हम इससे निर्मल और स्पष्ट ज्ञानकी क्या-आशा करें, और, डरसे इस भावना उपासनाको जोड़ दे तब फिर यह बनाओ कि आत्म विकासका भी क्या साधन है ? यही हमारा अविशदज्ञान कभी विशद हो जाता है ।

विशदज्ञानकी उत्पत्तिमे तत्त्वभावनाका सहयोग—वाङ्माकारने यह भी कहा था कि यदि सर्वज्ञवादी यह कहे कि बारबार भावना करनेसे उस स्पष्टता आ जाती है तो बारबार भावना करनेसे तो कामी शोकवानक जीवोके चिन्तन किए ; ए पदार्थमे भी स्पष्टता आ जाती है । तो यो सर्वज्ञ भी विह्वल बन जायगा । उसका ज्ञान व्याह्न हो जायगा । कभी स्पष्टता आयी कभी खनम हुई, कभी विह्वलता हुई, फिर कभी उस स्पष्ट ज्ञानके लिये ललचाने लगा ये सब प्रगम हो जायेंगे, यह कहना भी शकाकारका अयुक्त है । इस दृष्टान्तमे भी या किसी भी दृष्टान्तमे भी प्रात एक देश देखी जाती है । भावनाके बलसे ज्ञान विशद हो जाता है इतने मात्रमे ज्ञानके दृष्टान्तकी बात सोचियेगा ! जितने दृष्टान्त दिये जाते हैं उनके जितने धर्म हैं वे सारे धर्मप्रमेयमे, साध्यमे, धर्मोमे पटक दिये जायें यह बात तो युक्त नहीं है, अन्यथा न कोई किसीसे दृष्टान्त मिलेगा न कोई अनुमान बन सकेगा । जैसे कोई कहे—देखो मेरी चादर कितनी बढिया सफेद है, जैसे कि बगुला ! तो कोई कहने लगे कि बगुला तो टेढा—मेढा होता है, उसके पैर—पङ्क आदि होते है और तुम दे रहे हो बगुलेका दृष्टान्त, यह तो ठीक नहीं बैठता । तो भाई किस दृष्टिसे, कितनी बातके लिए दृष्टान्त दिया है उतनी ही बात तो पकडो ! नहीं तो नह अवेकी टेढी खीर बन जायेगी । सर्वज्ञके ज्ञानको हम क्रमसे समस्त पदार्थोको जानने वाला नहीं मानते, जो उस पक्षमे बताये गए 'तुम्हारे दोष आ सकें । किन्तु होता क्या है कि जब समस्त आवरणोका क्षय हो जाता है तो उसका ज्ञान एकदम एक साथ पूर्ण स्पष्ट प्रकट होता है और वहाँ इन्द्रियके क्रमका अडङ्गा और व्यवधान भी नहीं रहता । प्रभुका वह ज्ञान इन्द्रियज है ही नहीं । जैसे सूर्यके नीचे बादल आया हो तो बादलका क्षय होते हो सूर्यका एकदम प्रकाश हो जाता है । इसी प्रकार सकल ज्ञानावरणके क्षय होनेपर प्रभुके ऐसा सकल ज्ञान उत्पन्न होता है कि समस्त विश्व एक साथ स्पष्ट ज्ञात हो जाता है । तो ज्ञानस्वभावकी प्रतीति बनावें हम अपने अन्तरमे दृष्टि देकर तो यह बात समझमे आयगी कि होते हैं महापुरुष सर्वज्ञ जो समस्त विश्वके जाननहार होते है ।

अखिलार्थज्ञताके सम्बन्धमे एक आशङ्का—सर्वज्ञ-वके निराकरणमे

असर्वाज्ञवादी यह प्रश्न कर रहा है कि क्या सर्वाज्ञानका यह अर्थ लगाते हो कि सत्तार में जितने भी पदार्थ हैं समस्त पदार्थोंका ग्रहण कर लेना ? अर्थात् क्या समस्त पदार्थों के जाननेके मायने सर्वाज्ञाना है अथवा कुछ मुख्य पदार्थोंको जाननेके मायने सर्वाज्ञाना है, यदि समस्त पदार्थोंके जाननेको ही सर्वाज्ञाना कहत हो तो यह लतलावो कि उन समस्त पदार्थोंका ग्रहण क्रमसे होना है या एक साथ होना है ? यदि सर्वाज्ञानसे समस्त पदार्थोंके जानने वाले हैं, यह माना जाय तो भूत भविष्य वत्तमानक जो पदार्थ हैं उनकी कभी समाप्ति ही न होगी । क्रम क्रमसे जानें तो ये जानते ही जायेंगे वहाँ गुजरते जायेंगे, आगे बढ़ते जायेंगे तो समस्त पदार्थोंके जाननेका सही गुण भी सम्भव नहीं है । यदि कहों कि समस्त पदार्थोंका ज्ञान सर्वाज्ञाने एक साथ करते हैं । तो यह बात यो ठीक नहीं बैठती कि परस्पर जो विरुद्ध पदार्थ हैं - कोई गरम है कोई ठण्डा तो ऐसे परस्पर विरुद्ध पदार्थ एक ज्ञानमें कैसे प्रतिभासित होंगे ? और अगर ठण्डा-गरम दोनो ज्ञान एक साथ आ गए तो फिर उनमें यह निर्णय न बन सकेगा कि यह ठण्डा है यह गरम, इस कारण सर्वाज्ञाना सम्भव नहीं है ।

युगपत् अखिल अर्थका जाननेमें विरोधका अभाव—अब समाध न सुनो - साक्षात्कारने यह कहा कि क्रमसे यदि समस्त अर्थोंका ग्रहण माना जाय तो जो अतीत आदिक पदार्थ हैं भूत भविष्य, एक तो उनका स्वरूप ही सम्भव नहीं, क्योंकि क्रमसे जाननेपर न पदार्थोंका अन्त आयगा और न पूरी जानकारी बनेगी । यह बात इसलिए अयुक्त है कि हमने क्रमसे सर्वाज्ञानके द्वारा जानना माना ही नहीं । प्रभु समस्त पदार्थोंको एक साथ जानते हैं क्रमसे नहीं जानते, और एक साथ जाननेमें जो दोष दिया था कि परस्पर जो विरोधी हैं, ठण्डे गरम हैं उन पदार्थोंका ज्ञानमें प्रतिभास कैसे हो सकना है । तो यह बात तुम्हारी असंगत है । क्यों नहीं हो सकता प्रतिभास क्या पदार्थोंका अभाव है इस कारण न हो सगा ? या ज्ञानमें सामर्थ्य नहीं है कि वह परस्पर विरुद्ध समस्त पदार्थोंका प्रतिभास कर सके ? यह तो कह नहीं सकते कि परस्पर विरुद्ध शीत उष्ण पदार्थ हैं नहीं । वे तो सब एक साथ मौजूद हैं, और यह कहना भी ठीक नहीं कि ज्ञानकी सामर्थ्य नहीं है ऐसी कि परस्पर विरुद्ध शीत उष्ण पदार्थोंको एक साथ जान जाय, क्योंकि यहाँ भी देख लो ये अन्धकार और प्रकाश परस्पर विरोधी हैं, पर दोनो एक साथ नजर आते हैं । दृष्टि पमारकर यही निरखलौ जहाँ अंधेरा ज्ञान हो रहा वहाँ अंधेरा है और जितनी जगहमें उजैना है वहाँ उजैना ज्ञान हो रहा है । तो परस्पर विरोधी पदार्थ ज्ञानमें एक साथ प्रतिभासमें अर्थ इसमें कोई विरोध नहीं है । साथ ही यह दोष आयगा यदि ज्ञानमें परस्पर विरोधी पदार्थों का प्रतिभास न माना जाय तो फिर कोई अनुमान सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि अनुमान सिद्ध करोगे तो अपने साध्य-साधन तो बताओगे ही कि हम यह सिद्ध कर चाहते हैं और इस हेतुमें सिद्ध करना चाहते हैं । तो साध्य अलग चीज है और साधन अलग चीज है । साध्यका ही नाम तो साधन नहीं और साधनका ही नाम तो साध्य

नहीं। तो आखिर ये दोनों भी तो परस्पर विरोधी हो गए। और साध्य साधन दोनों एक साथ ज्ञानमें न भ्रयें तो व्याप्ति क्या बनाएगी? जहाँ-जहाँ साधन होता है वहाँ वहाँ साध्य है, जहाँ साध्य नहीं है वहाँ साधन नहीं है। यह व्याप्ति तब बनेगी जब दोनों का एक साथ प्रतिभास हो। और तुम परस्पर विरोधी पदार्थों का एक ज्ञानमें एक साथ प्रतिभास मानते हो नहीं, तो व्याप्ति बन ही नहीं सकती। जब व्याप्ति न बनी तो अनुमान क्या बनेगा?

परस्पर विरुद्ध पदार्थोंके ज्ञानमें निर्विधिता व प्रतिनियतार्थग्राहित्वमें अविरोध - शङ्काकारने यह कहा था कि ज्ञानमें एक साथ परस्पर विरोधी पदार्थ जाननेमें आ जायें तो उनका स्वरूप न रहेगा कि यह ठंडा है और यह गरम है। यह बात भी ठीक नहीं है क्योंकि एक ज्ञानमें परस्पर विरोधी पदार्थोंका प्रतिभास होनेपर प्रतिनियत अर्थका बोध न मिट सकेगा। यहाँ भी तो अपन लोग अंधेरा उजेला दोनों एक साथ जान रहे हैं। और उस ही एक ज्ञानमें यह निर्णय भी बना है कि यह अंधेरा है और यह उजेला है। तो समस्त पदार्थोंके जाननेका नाम तो सवज्ञता और एक साथ ही सबका ग्रहण होता इसका कारण यह है कि ज्ञानमें तो जाननेका स्वभाव पडा है और जाननेका स्वभाव होनेपर फिर रोकने वाली कोई चीज है नहीं। आवरण रहे नहीं, तो वह सबकी जानेगा। जैसे एक छाता ऐसा आता था कि बटन दाब देनेसे ही खुल जाता था। तो उसमें खुलनेकी प्रकृति पड़ी है, क्योंकि उसमें ऐसी रचना की गई है। केवल उसे एक बटनसे रोक दिया गया इस कारणमें वह छाता बंद पडा है। तो खुलनेका उसमें स्वभाव पडा है। यदि बटनका उसमें आवरण न रहे तो वह तो तुरन्त खुलेगा। ऐसे ही कोई किवाड भी इस तरहके होते हैं कि वे लगे ही रहते हैं, उनपर एक हाथ भरका स्प्रिंगदार पेच ठुका होता है जिससे वह किवाड सदा लगा रहता है। जब तक कोई उसे पकड़ रहे तब तक ही वह खुला रहता है नहीं तो वह झट बन्द हो जाता है। उसमें बन्द रहनेका स्वभाव पडा है क्योंकि उसमें उस तरहकी रचना है। इसी तरह ज्ञानमें सबको जाननेका स्वभाव पडा है, इसपर ये राग-द्वेष विषय कपाय आदिकके आवरण न रहे तो यह ज्ञान समस्त अर्थोंको जान जायगा। यदि ज्ञान कुछको ही जाने ता उसमें प्रश्न किया जा सकता है कि इतना तक ही क्यों जाना? सबको जाननेमें प्रश्न नहीं उठता, किन्तु थोडा जाननेमें प्रश्न उठता कि प्रभु थोडा क्यों जाने?

सर्वज्ञकी प्रतिक्षण जानन परिणति—अब शङ्काकार कहता है कि चलो मान लिया कि प्रभु सबके जानकार है, लेकिन यह तो बतलावो कि प्रभुने जब एक ही समयमें समस्त पदार्थोंको जान लिया तो दूसरे क्षणमें तो कुछ जाननेको नहीं रहा, तो फिर वे दूसरे क्षणमें अज्ञानकार बन गए? उत्तर—यह बात तुम्हारी बिल्कुल असम्बद्ध है कि एक क्षणमें ही समस्त पदार्थोंको ग्रहण कर लेनेसे भागे अज्ञानकार न बन

जायेंगे। अज्ञानी तो तब बने जब दूसरे क्षणमें न तो पदार्थ रहे और न ज्ञान रहे। पदार्थ भी सदा रहेंगे और ज्ञान भी सदा रहेगा, फिर अज्ञ कहा रहेगा? जानना रहेगा सदा। दोनों ही अनन्त हैं। न पदार्थों का कभी अन्त आयागा और न ज्ञानका। जो जाना है वह आगे भी जानते रहेंगे। जैसे कोई बिजली ११ मिनट तक जल तो क्या कोई वहा शक्का कर सकता है कि इस बिजलीने पहिले ही सेकेण्डमें सबको प्रकाशित कर दिया अथ उसे कुछ भी प्रकाशित करनेको नही रहा, तो अब तो बिजली वेकार हो गयी? अरे प्रकाश न रहेगा यह बात तो तत्र सम्बन्ध है जब यहाँ की सब चीजे उठाकर बाहर फेंक दी जाय या बिजली बुझा दी जाय। पर चीजें भी सब रबी हैं जायेंगी कहा, और बिजली भी जल रही है। तो एक सेकेण्डमें प्रकाश किया अगे भी प्रकाश बना रहता है, इसी प्रकार एक क्षणमें जाना सो ठक है, पदार्थ भी रहेगा ज्ञान भी चलेगा, सो सदाकाल जानते रहेंगे।

सर्वज्ञके ज्ञानमें गृहीतग्राहि-यकी आशङ्का - इस प्रसंगमें शङ्काकार एक प्रमाणके स्वरूपसे सम्बन्ध रखने वाली शङ्का कर रहा है कि देखो प्रमाणका स्वरूप तुमने बताया है - जो स्व और अपूर्व अर्थका निर्माण कराये उसका ज्ञान कराये उसका नाम प्रमाण है अर्थात् ज्ञान अपने स्वरूपको जानना है और पर पदार्थोंको जानता है सो भी अपूर्व पर पदार्थोंका, जिसका कि ज्ञान न बनाया हो, ज्ञानमें भी जिनमें कुछ विशेषताको लेकर ज्ञान बन रहा हो ऐसे पदार्थका जो ग्रहण करे उसे प्रमाण कहते हैं, यह अपूर्व शब्द इसलिए डाला था कि कही गृहीतग्राही ज्ञान पदार्थ न मान लिया जाय धारावाही ज्ञानको प्रमाण न कबूल किया जाय। अर्थात् जैसे यह चीकी है और १० मिनट तक बराबर कहते रहे कि यह चीकी है यह चीकी है, जो जाना है बस उसे ही जानते रहें तो आगेके ज्ञान कोई प्रमाणभूत नहीं है, क्योंकि गृहीतको ग्रहण किया। तो गृहीतग्राही प्रमाण बन जाय इसलिए अपूर्व शब्द डाला था, लेकिन सबज्ञके ज्ञानमें गृहीतका दोष आता है। कैसे? सबज्ञने सारा विश्व जान लिया फिर दूसरे समयमें वही जानेगा वही जानेगा, नया क्या जानेगा? जब सारा लोक जान लिया गया और उसीको बराबर जानेगा, तो गृहीतग्राही हो गया। गृहीतग्राही ज्ञान प्रमाण नहीं माना गया। तो सर्वज्ञका ज्ञान उन्मत्तो की तरहका हो गया। जैसे कोई १० मिनट तक रटे कि चीकी है, चीकी है तो उसे तो लोग पागल कहेंगे, यो ही सबज्ञ भी जब सारे लोक को पहिले क्षणमें जान लिया और उसीको जानते रहे तो प्रभु भी उन्मत्त हो गए, प्रभु क्या रहे?

सर्वज्ञके ज्ञानमें गृहीतग्राहित्व दोषका निराकरण - प्रभुज्ञानके गृहीतग्राहित्वकी आशङ्कापर समाधान करते हैं अब कि सूक्ष्मतासे विचार करो, भगवान् प्रतिसमय जानते रहते हैं, गृहीतग्राहीपनेका वहाँ दोष नहीं है। वह किस तरह कि अविष्यमें होने वाले पदार्थोंको, परिणामनोंको भविष्यरूपसे जाना था, उदयस्थमानरूप

से उन परिणामनोको, पदार्थोंको जाना था, वर्तमानरूपसे तो न जाना था, उत्पन्न हो चुके इम ढङ्गसे तो न जाना था और अब उत्तरकालमे कुछ समय गुजरनेपर वही पदार्थ वर्तमानरूपसे जाना गया, न अतीतरूपसे न भविष्यरूपसे और समय गुजरनेके बाद वही भूतरूपसे जाना गया। तो उत्पत्त्यमानरूपसे आकर उत्पन्नरूपमे पदार्थ जाना जाता है तो वह अपूर्व अर्थ है। जिस समय जिस धर्मसे सहित पदार्थ जाना जाता है उन समय उस ज्ञानमे उस धर्मसे सहित ही पदार्थ प्रतिभासमे आया करता है अन्य प्रकार नहीं। अगर अन्य प्रकारसे प्रतिभास हो तो उसका नाम विपर्ययज्ञान है। भविष्यमे होने वाले पदार्थको वर्तमानरूपसे जानना यह तो मिथ्याज्ञान है। तो सर्वज्ञके ज्ञानमे गृहीतग्राहीपनेका दोष नहीं आता। तो आप पूछ सकते कि अगर किसी पगलने दसो बार यह चौकी है यह चौकी है ऐसा कहा तो उसे अत्रमाण क्यो कहते? इसमे फर्क है। उसके ज्ञानमे कोई नई बात नहीं आती। छद्मस्थके ज्ञानमे किमी बात को लगातार बार बार वही वही कहनेसे कोई नई बात नहीं आती है। इसमे भून, भविष्य वर्तमानकी इतनी सूक्ष्मदृष्टि नहीं है कि वह तो ठीक इतनेको ही जानता है। यदि कदाचित् उसमे कोई नई बात जाने, तो चौकी है चौकी है यो दसो बार भी जाने तो भी गृहीतग्राही नहीं, क्योंकि हर बारमे कोई उसने नया तत्त्व जान लिया। सर्वज्ञान सबथा गृहीतग्राही नहीं है। अतः सर्वज्ञका ज्ञान प्रमाणभूत है।

रागादिकके ज्ञानसे रागादिमत्ताके भावकी आशङ्का—प्रश्न जैसे समारी लोगोमे छद्मस्थ जीवोमे अथवा ससारी अल्पज्ञोमे रागद्वेषादि बसे हुए हैं तो उन्हें भी तो वे ज्ञानमे लेते हीगे, तब तो फिर वह सर्वज्ञ भी रागी द्वेषी विकारी हो गया। जैसे हमारे ज्ञानमे चौकी आ गयी तो यह ज्ञान चौकीके आकाररूप हुआ, ऐस ही वे रागद्वेष जब सर्वज्ञके ज्ञानमे आ गए तो वह सर्वज्ञ भी रागद्वेषरूप हो गया। किसी भी तरह समझनो। कोई सिद्धान्त आकाररूप मानते, तो कोई विकल्परूपमे आकारग्रहण मानते, जब दूसरेमे रहनेवाले रागादिक भावोका साक्षात्कार कर लिया तो फिर प्रभु रागादिक वाला हो गया। यदि वह रागादिक वाला न बने तो ममस्त अर्थके साक्षात्कार करनेका विरोध आयगा। यह भी नहीं बनता कि विकाररूप परिणामनका तो ज्ञान छोड़ दे याने सर्वज्ञ न जाने, शुद्ध शुद्ध जाने, यह भी नहीं है क्योंकि ऐसा जाननेपर सर्वज्ञता क्या रही ?

रागादिकके ज्ञानमात्रसे रागादिमत्ताके भावका निषेध—उत्तर प्रत्येक आत्माओमे बसने वाले रागादिक विकारोंका साक्षात्कार कर लेनेसे जान लेनेसे प्रभु रागादिमान् नहीं बनते, क्योंकि रागादिमान् बननेका कारण तो रागादिकरूप परिणामना है। उसका सम्बेदन करने मात्रमे प्रभु रागादिक वाले नहीं बन जाते नहीं तो यहाँ भी बड़ी आफत घा जायगी। किसीका अगर धर्माभेदसे बुखार देख लिया कि १०३ डिग्री बुखार है तो उस बुखारकी जानकारी करने वालेमे भी बुखार आ जाना



चाहिए, पर बुझार जान लेनेसे कही उसमे दुखार तो नहीं आ जाता । अगर जान लेनेसे बात बीतने लगे तब तो फिर जिस त्यागीके कानोमे ये शब्द आ गए कि शराब मे यह रम है, उम त्यागीका तो त्यागीपन गतम हो जाना चाहिए क्योंकि उसने उम शराबकी बातको मुनकर जान लिया । अथवा किसीने माग भाजी फाटनेके लिए चाकू या हसिया मगाया तो उस हसियाका ज्ञान हो जानेसे उमकी जीभ वगैरह भी फट जाना चाहिए । पर माई ऐसा नहीं है । ऐसे ही ममभो कि रागादिकका ज्ञान अगर प्रभुने कर लिया तो वे रागादिक रूप न बन जायेंगे । रागादिक रूप बननेका कारण रागादिक रूपमे परिणमना है । रागादिकका परिणमन नहीं बनता । यदि यह कहो कि अगर दूमरे पुरुषने कह दिया कि मदिरामे ऐसा रम होता है और वहीं से मुन लिया तो यह जो ज्ञान किया कही रसना इन्द्रियमे ज्ञान नहीं किया । कर्ण इन्द्रियसे ज्ञान किया है और स्वाद आता है रसना इन्द्रियमे । तो कही मुन लेनेसे उस मे वह दोष नहीं आ गया । मेमे ही सर्वज्ञका ज्ञान इन्द्रिय और मनमे होता ही नहीं है, और ये सुप्त, ये रागादिक इन्द्रिय और मनसे सम्बन्ध रखते हैं इस कारण किसी पुरुषका रागादिक विकार जान लेने मात्रसे प्रभु रागादिक वालने हो जायेंगे । रागादिक तो उन जीवोमे उत्पन्न होते हैं जो इन्द्रियके विषयोके सेवनकी इच्छा रखते हैं और इन्द्रियोमें मद चढता है जब उनमे रागादिक होते हैं, पर भगवानमे मोह भी नहीं, इच्छा भी नहीं, इन्द्रिय भी नहीं, तो उनमे रागादिक भावोकी तो आशङ्का रच भी नहीं हो सकती ।

ज्ञानका अन्यमे अकर्तृत्व व अभोक्तृत्व--प्रभु सर्वज्ञ हैं, समस्त पदार्थो को एक साथ जानते हैं और फिर भी अविकार रहते हैं न वे कर्ता हैं और न भोक्ता हैं । जैसे अपनी आँखें दूरकी चीज देखती हैं पर किसीका कुछ न ये आँखें करती हैं और न भोगती हैं । आँखोंका काम तो देख लेना मात्र है, बस देख लिया । यदि ये आँखें कुछ करने लगे तो फिर क्या है । सामने यदि कोई खम्भा खड़ा है, आपको सूर्यकी घूप नहीं मिल रही है तो आप आँखें खूब फैला दें तो खम्भा हट जाना चाहिए, अथवा बरसातके दिनोमे जब रबोई बनाती हैं तो लडकिया गीली होनेसे बूल्हा नहीं जलता, तो वे महिलायें व्यथं ही मुखसे फूकनेका व पखा आदि चलानेका परिश्रम करती और वह आग तो आँखोके देखनेसे ही जल जाना चाहिए, क्योंकि तुम ने आँखोको कर्ता मान लिया । पर ऐसा नहीं होता है । और, ये आँखें भोगने वाली भी नहीं हैं । अगर आँख भोगे तो आगको देखने पर आँखें ही खतम हो जाना चाहिए जल जाना चाहिए पर ऐसा नहीं है । तो जैसे आँखें पर पदार्थको न करती हैं और न भोगती हैं इसी प्रकारसे विज्ञान न किसी परको करता है और न किसी परको भोगता है । मात्र जाननहार है । प्रभु समस्त लोकको जानकर भी केवल ज्ञाता रहता है । उनमें रागद्वेष आकुलता आदिक किसी भी प्रकारका विकार नहीं होता ।

प्रधानभूत कतिपय पदार्थके परिज्ञानसे सर्वज्ञत्वका अनभ्युपगम—

अपने ही ज्ञानके मापसे समस्त प्राणियोंके ज्ञानका माप करने वाला पुरुष सर्वज्ञकी कौम्ये श्रद्धा कर सकता है। उसके विकल्पमें आया कि शायद ये सर्वज्ञवादी लोग ससारके कुछ प्रधानभूत पदार्थोंके ज्ञान लेनेके कारण सर्वज्ञ मानते होंगे, सो यह भी विकल्प उनके सामने रख रहा है कि क्या इस कारणसे तुम किसीको सर्वज्ञ मानते हो कि कुछ प्रधानभूत पदार्थोंको वह ग्रहण कर लेता है। जैसे कि सम्यक्त्वके लक्षणमें बताया है कि मक्ष मागके प्रयोजनभूत जीवादिक ७ तत्वोंका श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है। समस्त पदार्थ न जाननेमें आये तो न आये, उनकी श्रद्धासे क्या करना, लेकिन जो प्रयोजनभूत तत्त्व है उक्त तत्वोंकी श्रद्धा होनेसे सम्यक्त्व होता है। जैसे यहां कहा है इसी तरहमें यह भी कहने होंगे कि ससारके समस्त पदार्थोंको ज्ञान लेने की आवश्यकता नहीं है। सर्वज्ञ होनेके कारण प्रधानभूत कुछ पदार्थोंके ज्ञान लेनेसे सर्वज्ञ हो जाता होगा। यदि ऐसा विकल्प करे तो शङ्काकार कह रहा है कि यह भी बात बन नहीं सकती, क्योंकि पहिले वह समस्त पदार्थोंका ज्ञान करे, फिर उसमेंसे छूट करे कि ये तो हमारे प्रयोजनके पदार्थ हैं और ये हमारे गैर प्रयोजनके हैं तब तो प्रयोजनभूत पदार्थोंकी श्रद्धा कर सकेगा। यह पदार्थ प्रधान है ऐसा निश्चय समस्त पदार्थोंके ज्ञान होनेपर ही बन सकता है अन्य प्रकारसे नहीं। तो यह बात भी ठीक नहीं बैठती। जब सबको ज्ञान नहीं करना तो सबसे ये प्रधान पदार्थ हैं ऐसी छूटनी भी नहीं कर सकते। इस आशङ्काका समाधान तो इतना है कि कुछ पदार्थोंका ज्ञान करके सर्वज्ञता बनती है ऐसा मानता कौन है? सर्वज्ञ लोकालोकके समस्त पदार्थोंको एक साथ एक ही समयमें स्पष्ट जानता है और इसकी सिद्धि बहुत विस्तार पूर्वककी है और की जा रही है। प्रभु सर्वज्ञ है तो त्रिकाल त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंके ज्ञान लेनेसे सर्वज्ञ है और यह बात मृगम पद्धतिमें आ सकती है कि जब आत्माका ज्ञान स्वभान है और ज्ञानका काम जानन है और उस जाननमें यह कंद नहीं है कि सामने की ही बात जाने, इतनी ही बात जाने। उसका तो जाननेका काम है। यह ज्ञान बाहरमें जानकर नहीं जानता किन्तु अपने ही प्रदेश महलमें विराजा हुआ वह ज्ञान महाराज सागी व्यवस्था बनाता रहता है, जानता रहता है। तो जब ज्ञानमें जानने का स्वभाव है और उस ज्ञानपर आवरण कोई रहे नहीं तो इसका सीधा अर्थ है कि जब निरावरण ज्ञान होता है तो यह ज्ञान समस्त विश्वका जाननहार हो जाता है।

सर्वज्ञ द्वारा अतीत अनागत पदार्थोंकी अज्ञेयताकी आशङ्का -- अब शङ्काकार एक शङ्का और कर रहा है कि यह सम्भवे नहीं आता कि कोई पुरुष जैसे आपने सर्वज्ञ मान लिया वह भूत और भविष्यकी चीजोंको जाने, यह सम्भव ही नहीं है। क्यों सम्भव नहीं कि उसका स्वरूप ही सम्भव नहीं। जो गुजर गया, वह अब है क्या कुछ? अस्त हो गया। जो होगा कभी वह है क्या अभी? वह तो अस्त है। जब अतीतके पदार्थ और भविष्यके पदार्थ अस्त हैं, हैं ही नहीं तो अस्तको अग्र ग्रहण करना ही मान लिया जाय तो जिसकी आँखोंमें एक तिमिर रोग हो जाता, कि

चीज नहीं है, पर दिखती है अथवा चीज छोटी है पर बड़ी दिखती है, तो उसके ज्ञान को भी प्रमाण मानो, क्योंकि अब तो यह माना जाने लगा कि जो नहीं है उसे भी ज्ञान लिया जाता है। जैसे तुम्हारा सर्वज्ञ अतीतकी बात जान लेता है और अतीत कुछ है नहीं? कोई कहे कि हमारे दादा थे? थे तो थे पर वे अब हैं क्या? तो जो चीज है नहीं उसका ग्रहण सर्वज्ञ कैसे कर लेगा? स्वरूप ही नहीं है। और, यदि असत्को ग्रहण करने लगे, जो नहीं है उसकी भी जानकारी बनने लगे तो फिर अटपट बहुनोका ज्ञान कलें। यदि कहो कि नहीं, उस अतीत और भविष्यकी चीजको सत्त्व रूपसे प्रभु जानते हैं, जो गुजर गया उसे भी सत्त्व रूपसे जानते हैं और जो होगा उसे भी सत्त्व रूपसे जानते हैं, तो इसके मायने हैं कि अतीत और भविष्य कुछ नहीं रहा, सब खतम हो गया, जब गुजरे और अनागतको सत्त्वरूपे जाना तो इसका अर्थ यही है कि वर्तमान बन गया। और, अब है तो अतीतकी बात और जान रहे हैं वर्तमानरूप से तो वह मिथ्याज्ञान है। यदि ऐसा है तो सर्वज्ञ तो महा झूठा कहलाया।

सर्वज्ञद्वारा अतीत अनागत वर्तमान समस्तकालवर्ती पदार्थोंकी ज्ञेयता— अब अतीतके स्वरूपत्वकी आशङ्काका समाधान हो रहा है। यह कहना तुम्हारा युक्त नहीं है कि अतीत भविष्यका ग्रहण कैसे हो? क्योंकि उनका स्वरूप ही सम्भव नहीं। यह बात इसलिए गलत है कि अतीतकी चीज वर्तमान सम्बन्धसे तो असत् है, पर अतीतकालके सम्बन्धरूपसे तो अभाव नहीं है, वह था तो। जो चीज गुजर गई उसमें था तो लगा ही है, है न लगा तो क्या हुआ, था रूपसे 'है' तो लगा और जो भविष्यकी चीज है वह भविष्यसे सम्बन्धित सत् हो गया अर्थात् होगा। जैसे वर्तमान कालके सम्बन्धमें वर्तमानको वर्तमान सत् कहते हैं इसी प्रकार अतीतकालमें हुए परिणाममें अतीतकालके सम्बन्धरूपसे ही सत् है, हम अतीतकालकी बातको वर्तमानकालके सम्बन्ध रूपसे सत् नहीं कह रहे हैं क्योंकि वर्तमानकाल विषयक सत् और अतीतकाल विषयक सत् इन दोनोंमें परस्पर भेद है, यह नहीं कहा जा सकता कि अतीतकी बात व भविष्य में होने वाली बात यदि वर्तमानरूपसे सत् है स्वरूप तो बन गया। और, दूर क्यों जाते हो,? अपनेपर जो बातें गुजरी हैं १०-२० साल पहिले वे सब ज्ञानमें आ रही हैं कि नहीं? तो उसका क्या स्वरूप बना? दादी, नानी हो गई और आज नहीं हैं तो उनका भी कभी कभी ख्याल आता है। लोग ऐसा कहते भा हैं कि जब कोई सकट आता है तब नानीका ख्याल आता है तब नानीका ख्याल आता है, तो वह सब दादी नानी आदिक सबका स्वरूप ज्ञानमें आया कि नहीं। अतीत भी अतीतरूपसे सत् है और वह इस समय ज्ञानमें जो आ रहा है वह ज्ञानमें तो वर्तमान सत् है। उसका जो जानन हो रहा है वह जानन इस आत्माका परिणामन है और वह आत्म परिणामन रूपसे वर्तमान सत् है, पर उसमें जो गुजरी बात ज्ञानमें आयी वह अतीत रूपसे ही सत् है यदि कहो कि अतीतकालकी बात वर्तमानकालसे सम्बन्धित होकर सत् नहीं है अतएव कुछ नहीं है तो हम कहेंगे कि वर्तमानकालकी बात अतीतकालसे

सम्बन्धन सत् नहीं है, वर्तमानकालकी भी बात कुछ नहीं है । यह भी बात नहीं कि अगर अतीतकालकी बातको हमने जान लिया तो वह वर्तमान बन गई, जानन वर्तमान है, विषयभूत पदार्थ वर्तमान नहीं है, वह तो अपने ही कालमें नियत सत्स्वरूपसे ही है ।

स्वभावश्रद्धासे आत्मविकासके अवबोधक सम्बन्ध — इस स्थलका प्रयोजन यहाँ इतना है कि कल्याणके अर्थ तो ये सब सिद्धान्त बनाये गए—घर छोड़कर जङ्गलमें निवास करना, ये सब एक आत्म शान्तिके लिए ही रचे गए और वहाँ भी जाकर यथार्थ बोध प्राप्त न हुआ तो मनुष्यभवका लाभ क्या मिला ? इस कारण आत्महितकी वाञ्छा तो है एक समताभावसे तत्त्वकी खोज करनी चाहिए कि वास्तविकता क्या है । जो जिस मजहबमें उत्पन्न हुआ उस ही के रङ्गमें रङ्गकर निरीक्षण करे यह प्रकृति न बनना चाहिए, किन्तु वास्तविकता क्या है, आत्महित किसमें है, हम खोज सहित तत्त्वस्वरूपको जानना चाहिए । सर्वज्ञ हम मानें चाहे न माने, उससे आत्महितने अन्तर नहीं पडता, लेकिन सर्वज्ञका निषेधकर ऐसी दृष्टि रखे तो उससे आत्महितमें अन्तर इतना आता है कि अपने आत्मस्वभावका परिचय नहीं बनता है, और आत्मस्वभावके परिचय बिना आत्महित सम्भव नहीं है । जो पुरुष आत्मस्वभावको परखेगा, आत्मा ज्ञानस्वरूप है, उसका कार्य जानन है, जाननेमें क्या आता है ? जो है तो आता है । वम इस हीका अर्थ है कि आत्मामें सकल सत्को जाननेका स्वभाव पडा है । और, स्वभाव पडा है यह मानते र और यह श्रद्धा न करें कि कोई पुरुष ऐसा भी होता है कि जिसके यह स्वभाव पूर्ण विकसित होता है अर्थात् समस्त पदार्थोंको जानता है । यदि यह श्रद्धा न बनी तो स्वभावकी परख भी क्या हुई ? पानीका स्वभाव ठंडा है जैसा कि लोकमें कहा करते हैं और किसीकी गरम गरम ही पानी मिलता रहे और श्रद्धामें वह यह बात रते कि जल कोई ठंडा रहा नहीं करता तो फिर उसका स्वभाव माननेका अर्थ क्या रहा ? तो जो आत्मस्वभावसे अपरिचित है उसका यह श्रद्धान होगा ही कि कोई निगवरण निर्मल ज्ञानी पुरुष समस्त सत्को जाने ।

अतीत और अनागत पदार्थों के जाननेका स्वभाव—सकलकारकी और मे फिर प्रश्न होता है कि जो अतीतकी बात है, गुजरी बात है वह वर्तमान ज्ञानके कालमें तो है ही नहीं तो उसका ज्ञान कैसे हो जायगा, और यदि गतिघान मानते ही कि घड़ीकी घी भी निपट है तो यह वर्तमान बन जायगा । जैसे कि ये सभी वर्तमान पदार्थ निकट हैं ता, तो वर्तमान है इतने प्रकार गुजरी ज्ञान यदि निपट है तो उनका ज्ञान नहीं हो सकता । उत्तर देते हैं कि यह नियम नहीं बनाया जा सकता कि जो गतिघानमें हो उस हीका ज्ञान ही । जब कोई अनुमानज्ञान बनाना है और जगमें साध्य—साधनकी शक्ति कता है, जहाँ जहाँ मुँहा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है ।

तो लो, इस ज्ञानमे कितनी जगहके धुआँ और आग जान लिये ? क्या इस ही नगरके या इस ही देश के ? अरे जहाँ जहाँ भी सम्भव है सारे धुआँ जान लिये । जहाँ सामान्यरूपसे । उनको स्पष्ट आकाररूपसे ग्रहण नहीं किया कि यह धुआँ इस आकारमे फैला हुआ है, वहाँका धुआँ इस गहरे रङ्गमे है किन्तु व्याप्ति ज्ञानमे जहाँ व्याप्ति जानी है वहाँ सब जगहकी तो अग्नि और सब जगहके धुआँका जान कर ही तो लिया जो सन्निधानमे भी नहीं है । तो ज्ञानमे ऐसी प्रकृति पडी हुई है कि सन्निधान मे ही तो न सन्निधानमे ही तो उसे भी जान लेता है । वर्तमानकी परिस्थिति हमारी एक अग्रधीनताकी है, आवरण सहित होनेसे । तो यहाँ लगता है ऐसा कि थोडा जानें, सामनेकी जानें, पर ज्ञानकी ओरसे ज्ञानमे यह कैद नहीं पडी है । इस ज्ञानके द्वारा निकटकी बात तो क्या, बहुत व्यवहित दूरकी भी बात जान लेते हैं । तो अतीतकाल मे कोई बात थो वह आज नहीं है फिर भी वह ज्ञानमे ता आता है । हम लोगोंके थोडे ही अतीतकी बात ज्ञानमे आती है । और, निरावरण सर्वज्ञ प्रभुमे अनन्त अतीत की बात ज्ञानमे आती है । इससे अतीतकालकी बातका अतीतकालके रूपमे सत्व है और वह उस ही रूपमे ज्ञानमे जाना जा रहा है । तो ज्ञान तो वर्तमान है पर उसका विषय अतीत है जो अतीतका है, और विषय भविष्यका है तो भविष्यका है ।

सर्वज्ञत्वकी वचचित् विश्रान्ति विषयक आशङ्का - अब शङ्काकार एक नई शङ्का और रख रहा है कि यह तो बतावो कि सर्वज्ञ जानता तो है पर उसका यह जानना पहिले या पीछे किस जगह किनी समय कहीं विश्रान्त भी होता है, समाप्त भी होता है, कहीं अ राम भी लेता है कि नहीं ? या एकदम जाननेको कबायत ही करता रहा है । अगर यह कहीं विश्राम करने लगता है तो इसका अर्थ है कि अविषय पदार्थका जाता कुछ नहीं रहा । ससार इतना ही रहा, ज्ञान इतना ही रहा । तो फिर अनादि अनन्तपना कैसे रहा समाप्तमे और कैसे जाना इतना सब अगर कहो कि वह विश्राम नहीं लेना, निरन्तर ज्ञान चलता ही रहता है, की ठहरता ही नहीं है तो अनेक युग भी बीत जाये तो भी सारे ससारका साक्षात्कार ही ही नहीं सकता । क्योंकि ज्ञान भी चल रहा और पदार्थ भी आगे भागते रहे अतीतकालमे भविष्यमे, यह ज्ञान कहा तक पकड़ लेगा किसीको । यह कहना भी प्रलापमात्र है ।

विश्रान्तिके तीन विकल्पोमे प्रथम विकल्पका निराकरण अब ज्ञान की विश्रान्ति विषयक समाधान सुनो यह जो आशङ्का है कि सर्वज्ञको ज्ञान कहीं विश्राम लेता है या नहीं, तो उस विश्राम लेनेका अर्थ तुमने क्या लगाया । क्या विश्रामका यह अर्थ है कि कुछ पदार्थ जानकर फिर अन्य पदार्थका ज्ञान न करना ? अथवा तुमने यह अर्थ लगाया है कि समाप्त विषयोमे समस्त देशमे समस्त कालमे ज्ञानके गमन करनेकी सामर्थ्य नहीं है सो थक करके बीचमे ही ठहर गया अथवा यह अर्थ लगाते हो कि किसी विषयमे ज्ञान उत्पन्न हो करके विनष्ट हो गया ? इन ३

प्रकारके अर्थोंसे तुम्हारा क्या भाव है ? यदि यह कहो कि हम तो विश्रामका यह अर्थ मानते हैं कि कुछ चीजको जाना और बाकीकी न जाना ? जैसे कि यहाँ बालक जवान कोई पढ़ते-पढ़ते थक जाता है तो किताबको बंद कर देना है तो विश्राम करने लगा । जहाँ तक पन्नेपर अगुली फँकते रहे वहाँ तक तो जाना और अब आगे न जाना । इस तरहका विश्राम प्रभुके नहीं है कि कुछ पदार्थोंको जानकर अन्यको न जानें । इसका कारण यह है कि सर्वज्ञदेव पदार्थोंको क्रमसे नहीं जानते । जो क्रमसे जाना करे उसमें तो यह विकल्प किया जा सकता है कि लो कुछ तो जाना था अब विश्राम कर लिया आगेका जानना बंद कर दिया । पर प्रभु समस्त पदार्थोंको क्रमसे नहीं जानते । उनका ज्ञान एक साथ होता है, उनका ज्ञान समस्त पदार्थोंका एक साथ ही प्रकाश करता है ।

ज्ञानविश्रान्तिविषयक द्वितीय विकल्पका निराकरण—यदि कहो कि हम तो विश्रामका यह अर्थ लगायेंगे कि पदार्थ बहुत दूर तक है, क्षेत्र बहुत लम्बा है, काल बहुत लम्बा है तो वहाँ तक ज्ञान जा नहीं सकता । उसके सामर्थ्य नहीं है इस लिए बीचमें ही रुक गया । तो यह बात यो बिल्कुल ही असम्भव है क्या ज्ञान आदमियोंकी तरह दौड़ लगाकर गमन करके पदार्थोंको जाना करता है, अरे ज्ञान इस तरहसे नहीं जाना करता है, ज्ञान तो आत्माके प्रदेशोंमें ही रहकर यहाँ ही विराजा हुआ ज्ञानमय प्रभु समस्त विश्वको जान जाता है । ज्ञानका किसी भी जगह गमन नहीं है केवल जैसे कि अनादि अनन्तरूपसे पदार्थ स्थित हैं उस ही रूपसे वे जान लेते हैं । इससे यह कहना भी ठीक नहीं है कि ज्ञान बहुत लम्बे देश-कालमें जान जान कर थक जाता है जिससे आगे जाननेकी सामर्थ्य नहीं रहती है, बस वही रुक जाता है ऐसा विश्राम लिया करता है ज्ञान, यह बात ठीक नहीं है ।

सर्वज्ञत्वविश्रान्तिविषयक तृतीय विकल्पका निराकरण—तीसरा विकल्प भी अयुक्त है । यो कहना कि ज्ञान किसी विषयमें उत्पन्न होकर फिर नष्ट हो जाता है । ज्ञान कहीं नष्ट हुआ करता है ? किसी भी विषयमें उत्पन्न हुआ ज्ञान क्या आत्मस्वभावरूप में रहेगा ? आत्माके स्वभावरूपसे ज्ञानका विनाश असम्भव है । किसी भी पदार्थका स्वभाव नष्ट नहीं हुआ करता । जैसे स्फटिकका स्वभाव है स्वच्छता तो वह उसमें रहती ही है । यदि स्वभाव नष्ट होने लगे तो स्फटिककी स्वच्छता भी नष्ट हो जाय । सभी पदार्थोंमें गड़बड़ी हो जायगी । नीम कड़वी होती है और मिश्री मीठी लमती है । ये दोनों अपने स्वभावको नहीं छोड़ते । क्या कोई मिश्रीको इस तरहसे चख कर खाता है कि कहीं यह कड़वी न हो, अथवा क्या कोई नीमकी पत्तीको क्या मिश्री जैसी मीठी समझकर खा लेता है ? नहीं खाता ना, तो जिस वस्तु का जो स्वभाव है नहीं छोड़ता । तो आत्माका स्वभाव ज्ञान है वह ज्ञान किसी भी विषयमें कुछ जान ले तो जान करके फिर वह ज्ञान नष्ट हो जाय ऐसा नहीं है । जैसे

आग जलकर राख हो जाती है मर जाती है। इस तरहसे यह ज्ञान जानकर नष्ट हो जाय ऐसी बात नहीं है। वह आग भी नष्ट नहीं होती। आग न रही, राख रहा, जो भिन्न तत्त्व है, पदार्थ है आगार है, मूल है वह नष्ट नहीं हो सकता। जो रूप श्रौपाधिक हो, जैसे स्फटिकमे हरे पीले प्रादिक रङ्गका कोई आवरण लगा हो तो आवरणके हटते ही वह श्रौपाधिक रङ्ग मिट जायगा, परन्तु स्फटिककी जो स्वच्छता है वह कैसे मिट जायगी ? ऐसे ही आत्मामे जो रागादिक भाव हैं, श्रौपाधिक हैं वे तो मिटाये जा सकते हैं, पर आत्माका ज्ञानस्वभाव किस तरह मिटाया जाय ? ज्ञान स्वभाव है सबको जाननेका स्वभाव है फिर हो गया निरावरण तो निश्चयसे वह सर्वज्ञ ही होता है।

सर्वज्ञके ज्ञानकी कही विश्रान्तिका अभाव—सर्वज्ञ न मानने वाले सिद्धान्तमे यह प्रश्न रखा था कि सर्वज्ञका ज्ञान पहिले या बादमे कभी विश्रान्त होता है या नही ? समाप्त होना है या नहीं ? यदि समाप्त होता है तो सर्वज्ञता न रही। यदि नहीं समाप्त होता है तो अनेक युग बीत जायें तो भी सर्वज्ञता न रह सकेगी। उस सम्बन्धमे विश्रामके अयमे सर्वज्ञवादियोंकी ओरसे प्रश्न किया जा रहा था कि विश्रान्त हो गया इसका अर्थ क्या ? न तो इसका यह अर्थ ठीक रह सकता कि कुछ जानकर अन्यको न जानना न यह ठीक रह सकता कि सब विषयोंमें, सब देशोंमें, सब कालोंमे ज्ञान जा न सकता था सो बीचमे ही ठहर गया और न यह भी विकल्प ठीक है कि किसी पदार्थमे ज्ञान उत्पन्न होकर फिर समाप्त हो गया, क्योंकि ज्ञान कभी समाप्त नहीं होता। वह तो स्वाभाविक चीज है, जो श्रौपाधिक चीज हो वी नष्ट हो सकती है। जैसे स्फटिक मणिके ऊपर लगे हुए जो रङ्ग हैं वे तो नष्ट हो जायेंगे, पर स्फटिककी स्वच्छता नष्ट न होगी।

सर्वज्ञत्वकी विश्रान्ति माननेपर अपौरुषेय आगमकी अनाद्यनन्तताकी असिद्धि—ज्ञानविश्रान्तिके विषयमे एक उलहनारूपमे भी समाधान किया जा रहा है कि यदि शङ्काकार यह कहे कि सर्वज्ञका ज्ञान कही विश्रान्त हो जाता है। इसलिये सर्वज्ञपना कुछ नहीं है तो ऐसा कहनेवाला नोम यह प्रश्न कर सकते हैं कि फिर तुम्हारे अपौरुषेय आगममे अनादि अनन्तताका ज्ञान कैसे हो सकता है ? क्योंकि वहाँपर भी ये सारे विकल्प रखे जा सकते हैं कि वेद अनादि अनन्त हैं। इस प्रकारका बोध जिन्होंने किया उनका ज्ञान कहीं विश्रान्त होता या नहीं ? अगर विश्रान्त बना तो कबसे, कहीं विश्रान्त बना ? आगमकी अनाद्यनन्तता जानते समय यदि कही ज्ञान विश्रान्त हो गया तब तो अनाद्यनन्त रहा नहीं। यदि विश्रान्त नहीं होता है तो काल भी भाज रहा, और यह ज्ञान भी विश्राम नहीं ले रहा है, चला जा रहा है पीछे, तो भी उसके अनादि अनन्तताकी याह न रह सकेगी।

सर्वज्ञत्वकी विश्रान्ति माननेपर व्याप्तिज्ञानकी असिद्धिका प्रसङ्ग—

ज्ञानविश्रान्तिविषयक वार्थ विकल्प करनेमें तो जहाँ चाहे आपत्ति दी जा सकती है, और फिर यह तो बतलावो कि साध्य और साधनका जो समस्तरूपसे व्याप्तिका ज्ञान होना है वह कैसे होगा ? जैसे यहाँ अग्नि होना चाहिए, धुआँ होनेसे ? इस अनुमानमें जो यह व्याप्ति बनाई गई कि जहाँ जहाँ धुवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, तो तुम्हारा ज्ञान उन सब जगहोंमें जायगा जितनी जगहोंमें धुआँ और अग्नि मिलेगी । तुम्हारा ज्ञान विश्रान्त होगा कि नहीं । अगर विश्रान्त हो गया तो तुमने समस्त साधनोका कहा जान पाया ? व्याप्ति न बनी । और विश्रान्त नहीं होता तो साध्य साधन भी बहुत क्षेत्रोंमें पाये जा रहे । यह अग्नि है, यह धुवाँ हो रहा और तुम्हारा ज्ञान भी उनके जाननेके लिये पीछा कर रहा तो तभी भी तुम सारे धुवाँ और अग्नि को जान ही नहीं सकते । ता व्याप्तज्ञान भी न बनेगा । यदि कहो कि सामान्यरूपसे व्याप्तिका ज्ञान किया जाता है । वहा उस अग्नि के पीछे दौडना नहीं पडता । तो सामान्यसे भी माननेपर अनादि अनन्त सामान्यके जाननेमें भी तो यही विकल्प उठ बैठेगा कि वह अनादि अनन्त सामान्यका ग्राहक व्यापिज्ञान कही थमता है या नहीं ? यह प्रश्न वहाँ भी किया जा सकता है इसलिए व्यर्थके विकल्प उठाकर उत्पन्नमें डालकर जो यथार्थ तत्त्व है उसका निराकरण करना यह तो विवेककी बात नहीं है ।

अपनी परखके बलसे सर्वज्ञत्वका निश्चय — भैया ! अपने आपके आत्मापर कुछ बल दें, यहा कुछ परिचय पाये कि मैं क्या हूँ, क्या मेरा सहज स्वरूप है, उसका अवलोकन करते ही स्वयं समझ जायेंगे कि आराममें जाननेका स्वभाव है या नहीं । लोग इसको ही जानन ममभते है जैसे कि हम इन चं जोके आकारको पकड कर रहते कि यह दुष्ट है, भला है, मेरे हितरूप है आदिक रूपसे विकल्पोंमें उलझा हुआ जो ज्ञान बना लोग उसको ही ज्ञान समझते, पर इसमें ज्ञानाश तो इतना ही है जितना कि मात्र प्रतिभास है और जितने ख्याल है, विकल्प हैं, उत्पन्न है परिग्रहया हैं, याददा त हैं, ये सब ज्ञानके सहीरूप नहीं है । ये रागादिक भाव रहनेसे इस प्रकार के बखेडे वाले ज्ञान बनते हैं । तो ज्ञानका विशुद्ध स्वरूप क्या है इसकी ममभ हने पर फिर सब समस्यायें सुलभ जायेगी कि सर्वज्ञ होता है अथवा नहीं ।

अमर्बन्तो द्वारा सर्वज्ञत्वके निर्णयकी अशक्यता विषयक एक आशङ्का अब शङ्काकार अपनी एक शङ्का और रख रहा है हम कैसे जानें कि यह सर्वज्ञ हैं हम हैं असर्वज्ञ ? और सर्वज्ञ कहते उसे हैं जो सबको जान जाय । तो पहिले हम सबको जानें तब ही तो यह निर्णय कर सकेंगे कि देखो यो जो सबको जानता है उसे सर्वज्ञ द्वारा ग्राह्य जो अखिल पदार्थ हैं उनका ज्ञान तब तक नहीं हो पाता है जब तक हम असर्वज्ञजन हैं । हम आम असर्वज्ञ जब जानते ही नहीं कि सर्वज्ञने क्या ज्ञान किया और उसके ज्ञेयमें क्या आया है तो हम कैसे कह सकते हैं कि सर्वज्ञ है । हम लाग स्तय अल्पज्ञ रहकर यदि सर्वज्ञकी बात कहने लगें तो फिर जिम चाहेंगे हम सर्वज्ञ



कह दें। ये जो बच्चे खेल रहे हैं ये भी तो सर्जक हैं ऐसा भी हम कह दें, या जो चाहे वह दें। इससे सर्वज्ञकी हठ करना ठीक नहीं है। क्यों दिमागको परेशान करते हो? सीधी बात है कि जैसे दुनियाके लोग दिखते हैं वस ये ही हैं असली। कोई प्रभु है, सबका जानने वाला है, ऐसी अदृष्ट चीजकी कल्पना करने दिमागमें परेशानी क्यों डाल रहे हो?

असर्वज्ञ पुरुषों द्वारा सर्वज्ञत्वके निर्णयका समाधान— अब इस आशङ्का का समाधान करते हैं। "सर्वज्ञ है ऐसी कल्पना भी करलो तो भी सर्वज्ञके कालमें भी असर्वज्ञको द्वारा यह जाना नहीं जा सकता है कि यह सर्वज्ञ है" शङ्काकारका कहना व्यर्थ है। यदि यह नियम बनाकर कि जिसने जो जाना है उसका उतना ज्ञान किए बिना हम उस ज्ञानको नहीं कह सकते कि इसने यह जाना है। तो बतलावो कि वेद आगमका सबका ज्ञान था अमुक ऋषिको यह भी निश्चय आपने कैसे किया? जब तक आप भी उस ऋषिके ज्ञान बराबर अपना ज्ञान न बनायें तब तक आप ऋषिके ज्ञानको भी नहीं कह सकते। जब सर्वज्ञके बराबर ज्ञान पैदा किए बिना सर्वज्ञको नहीं जान सकते तो किसी साधुके बराबर ज्ञान किए बिना साधुके बारेमें भी कुछ जीभ नहीं हिला सकते। लेकिन ऐसी बात नहीं है। हम अधिक नहीं भी जानते हैं फिर भी यह भाप ही लिया जाता है कि यह बहुत विद्वान है, इसका ज्ञान बड़ा विशिष्ट है। ऐसी भाप कर लेते हैं। और मान लो न हो सके ऐसा तो फिर व्यवहार धर्ममें प्रवृत्ति नहीं रह सकती। कुछ भी हुकम दे भगवान। आखीसे नहीं दिखता तो यह मना कर देगा। उपदेश है—भाई हिंसा मत करो, नरकमें जाना पड़ेगा। तो कोई कह दे कि नरक हमें मालूम ही नहीं, हमें चलकर दिखावो तो, हम तुम्हारी बात मानेंगे। तब तक तो मानेंगे नहीं। यदि स्वयं ही अपनी पायी हुई-बुद्धिकी भाप तौल पर सारा निर्णय बनायें तो इससे तो व्यवस्था न बनेगी। यह तो रागमें होता है।

सर्वांश ज्ञानके बिना ज्ञानीके निर्णयका विरोध माननेमें व्यवहार व्यवस्थाका भी लोप—अच्छा और भी बात करिये कुछ। वस आप चुप बैठो, बोलो मत, नहीं, हम तो बोलेंगे। अच्छा बोलो। जो भी बोले, जितने शब्द बोले उससे पूछ लो कि इस शब्दकी सिद्धि कैसे हुई? वह बता न सके तो कहो कि तुम्हें, जब शब्दका ज्ञान ही नहीं तो उसका वाच्य अर्थ क्या जानते होगे? किसीने कहा कि चौकी उठा लावो। साहब क्या कहा आपने?... चौकी। चौकीका क्या अर्थ है, किस शब्दसे बना, कैसा प्रत्यय लग गया, आप नहीं बता सकते, तो आपने चौकी शब्दका अर्थ ही नहीं जाना। चौकी शब्दसे क्या कहा गया, वह पदार्थ तो आपके ज्ञानमें आ ही गया होगा। जब यह नियम बना रखा कि दूसरेके ज्ञानमें कौन बात कितनी आयी है पूरी तौरसे उतनी न जान सकेंगे तो हम उसको ज्ञानका निर्णय नहीं कर सकते। तो जब सर्वांशसे तुम शब्दकी बात नहीं किया जा सकता। फिर व्य-

वहारकी प्रवृत्ति क्या होगी ? कुछ चालाक लोग होते भी ऐसे हैं कि जिन्हें जो बात पसंद नहीं है या जिन बातों को धनना नहीं चाहते हैं वे उस बातको किसी न किसी तरह बदनाम कर कोई नई बात छेड़ देंगे ताकि वह बात खतम हो जाय । तो यो कोई कुछ बोल भी नहीं सकता, व्यवहारप्रवृत्ति भी नहीं हो सकती । इस कारण यह माना कि मुक्तिसे, तर्कमें जो बात सिद्ध हो जाय वह प्रमाणभूत है । किसीको कोई नकशा बनवाना है तो कहता है कि वह बढिया नकशा बनाता है । कोई पूछे कि अच्छा तुम भी नकशा बनाना जानते कि नहीं ? नहीं जानते । धार नहीं जानते तो तुमने कैसे समझा कि यह बड़ा अच्छा नकशा बनाना है ? कहीं भी कोई बात थम ही नहीं सकती है । इससे यह बात कहना अमंजून है कि सर्वज्ञदेवने जितने पदार्थ जाने हैं उनसे सारे पदार्थोंका हम ज्ञान नहीं कर पा रहे तो कैसे कहें कि वह सर्वज्ञ है । यह बात तुम्हारी अयुक्त है, अनेक प्रमाणोंमें श्री गुरुयुक्तियोंमें और कुछ अनुभव भी मिला कर यह निर्णय किया गया है कि कोई निरावरण निष्कलङ्क आत्मा ऐसा होता है जो समस्त सर्व पदार्थोंको जान नेता है ।

प्रत्यक्षसे सर्वज्ञके अभावकी अमिद्धि—अब सर्वज्ञवादी कह रहे हैं कि तुम ही बताओ सर्वज्ञके अभावकी मिद्धि किन् प्रमाणसे कोगे, क्योंकि सर्वज्ञकी सत्तामें बाधा देने वाला प्रमाण कोई मिलता ही नहीं, बतलाओ, प्रमाण बनाओ कोई कि सर्वज्ञ नहीं है । तो शङ्क कार प्रमाण बना रहा है कि सर्वज्ञका अभाव है । प्रत्यक्षसे हम जान रहे हैं कि सर्वज्ञ नहीं है और अन्य प्रमाणोंसे भी जान रहे हैं कि सर्वज्ञ नहीं है । तो इसपर पूर्वा जा रहा है शङ्काकारमें कि सर्वज्ञका अभाव जो तुम प्रत्यक्षसे बतला रहे हो बिल्कुल माफ सामने तो है । प्रत्यक्षसे सर्वज्ञ कही नहीं है, यो कह रहे हो तो यह बतलाओ कि यह भी प्रत्यक्ष जो कि यह जान रहा है कि सर्वज्ञ नहीं है, सो सब जगह, सब समय, सब जीवोंका प्रत्यक्ष करके निषेध कर रहा है कि सर्वज्ञ नहीं है या किसी जगह, किसी समय, किसी पुरुषके लिए कह रहा है कि सर्वज्ञ नहीं है । यदि कहो कि हम तो सदाके लिए सब जीवोंके लिए सब जगहके लिए कह रहे हैं कि सर्वज्ञ कही नहीं है, तो सुनो ! अच्छा, तुमने पूरा अच्छी तरहसे निषेध कर लिया, सब जगह सर्वज्ञ नहीं है । सब जगह देख आये ? सब समय नहीं है सर्वज्ञ । तो सब समयोंको तुमने देखकर कहा होगा ? जैसे कोई कहे कि इस कमरेमें घड़ी नहीं है, तो जब पूरा कमरा देखले तभी तो कह सकेगा कि घड़ी नहीं है यो ही यदि तुमने सब जगह, सब समय सबका ज्ञान कर लिया तो तुम ही सर्वज्ञ हो गए । सर्वज्ञका क्या निषेध करते हो ? क्योंकि समस्त देहा, समस्त काल, समस्त आत्माया माझ स्थाव किम् बिना प्रत्यक्षसे यह निषेध नहीं कर सकते कि सर्वज्ञ नहीं है, और यदि कहो कि नहीं, हम तो किसी जगहके लिए, किसी समयसे, किसीके लिए कह रहे हैं कि सर्वज्ञ नहीं है तो ठीक है, हमसे सर्वथा तो सर्वज्ञका अभाव नहीं रो गया । तुम्हें मानने नहीं गजर आता तो यहाँ नहीं है कि सब जगह नहीं है ?

अभावसाधक प्रत्यक्षके निवर्तमानत्वका शङ्काकार द्वारा प्रस्ताव - -  
 यहा शङ्काकार प्रत्यक्षसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करना चाहता है। तो इस प्रसंगमे  
 शङ्काकार यह कह रहा है कि प्रत्यक्ष जो है वह प्रवृत्ति करके अभाव नहीं जानता,  
 किन्तु निवृत्त होकर अभाव जानता है। प्रत्यक्षकी दो तरहकी गतियां होती हैं। सद्  
 भावको तो प्रवर्तमान होकर जानता है और अभावको निवर्तमान होकर जानता है।  
 कैसे ? वहा कि कमरेमेसे घडा उठा लावो। घडी रखी थी। तो उसने घडीको जा  
 जाना प्रत्यक्षसे वह प्रवर्तमान होकर जाना है, यह है पडा। और कहा कि उस कमरे  
 मेसे चटाई उठा लावो, चटाई थी नहीं। कमरा देखा तो अब प्रत्यक्षसे जो यह निर्णय  
 किया कि चटाई नहीं है सो प्रवर्तमान होकर नहीं किया, किन्तु अलग हटकर कि है  
 ही नहीं। तो प्रत्यक्षके सद्भावसे जाननेमे तो प्रवर्तमान गति होती है और अभाव  
 जाननेमे निवर्तमान गति होती है। कितनी कलासे बात रखी है। कोई चीज थी  
 और उसे प्रत्यक्षसे जाने तो हम कहाँ लगकर जानते हैं ? यह है भभाव। चलो, कुछ  
 हटकर निवृत्त होकर उसके अभावको जानते हैं। तो यह कहना तुम्हारा कि क्या  
 तुम किसी जगह सब जगह देख आये कि सर्वज्ञ है ? तो कहा कि हमारा प्रत्यक्ष  
 प्रवर्तमान होकर जाननेके लिए नहीं है वह तो निवर्तमान होकर जान रहा है।

प्रवृत्ति निवृत्तिका युक्तिसगत सम्बन्ध अब निवर्तमान प्रत्यक्ष इसका  
 समाधन दिया जा रहा है कि देखो प्रवृत्ति और निवृत्तिकी बात सर्वथा इस प्रकार  
 नहीं हैं। सम्बन्ध हुआ करता है दो पदार्थोंका। कारण कार्यका, व्यापक व्याप्यका।  
 जैसे अग्नि तो कारण है और धुवां कार्य है, सब लोग जानते है। धुवा किससे उत्पन्न  
 होता है .... अग्निसे। तो धुवाका कारण आग है या आगका कारण धुवां है ?  
 आगका कारण धुवां धुवांसे आग उत्पन्न हुआ करती। अब देखिये—कारण हट  
 जायगा तो कार्य हट जायगा या नहीं ? हट जायगा। तो कारणके हटनेसे काय  
 हटता है, एसी निवृत्ति तो युक्तिसगत है। ऐसे ही व्यापक और व्याप्य। जैसे नीमका  
 पेड और पेड। पेड शब्द तो व्यापक है और नीम व्याप्य है। पेड नीमका भी होता  
 है और भी होते हैं। जो अधिक जगह रहे उसे व्यापक कहते हैं और जो कम जगह  
 रहे उसे व्याप्य कहते है। तो व्यापक है पेड और व्याप्य है नीम। अगर पेड नहीं है  
 तो नीमका भी तुम अभाव कह दोगे। जब पेड ही नहीं है तो नीम क्या। किन्तु  
 उल्टी बात न कह सकेंगे कि नीम नहीं है तो पेड नहीं है। व्याप्यकी निवृत्ति करके  
 व्यापकको नहीं हटा सकते। इसी कारण कार्य नहीं है तो कारण भी नहीं है यह भी  
 नहीं हटा सकते। अगर धुवां नहीं है तो वहा आग भी नहीं है। यह भी निर्णय नहीं  
 बनता। खूब घबकती हुई आग, लोहेके गोलेमे वसी हुई आग, लोहा भी तो ईन्धन है,  
 वहां धुवा नहीं नजर आता। इस कारण व्यापक और कारणकी निवृत्ति होवेपर  
 व्याप्य और कार्यकी निवृत्ति तो प्रसिद्ध है, पर उल्टा काम न चलेगा कि व्याप्यका  
 अभाव है तो व्यापकका अभाव है। इस तरह अटपट अगर एकके अभावसे दूसरेका

अभाव मानोगे तो कही घट नहीं है तो सभी वस्तुवे न रहे ।

हमारे निवर्तमान प्रत्यक्षते सर्वज्ञत्वके निषेधकी असङ्गतता — देखिये । शङ्काकारकी युक्ति कि चूँकि प्रत्यक्ष प्रवर्तमान होकरके जानता है और निवर्तमान होकरके भी जानता है तो जो निवर्तमान होकर प्रत्यक्ष है वह सर्वज्ञका अभाव जान रहा । इस शङ्कापर यह व्यवस्था बतायी जा रही है कि देखो सर्वज्ञका प्रत्यक्ष न तो हम लोगोके प्रत्यक्षका कारण है, देएते जाना, और सर्वज्ञका प्रत्यक्ष न हम लोगोके ज्ञानका व्यापक है । सो सर्वज्ञत्वमे और हमारे ज्ञानमे व्यापक-व्याप्य कारणकार्यका कोई सम्बन्ध ही नहीं । जैसे घडा और कपडा इन दोनोमें कुछ सम्बन्ध है क्या ? सम्बन्ध तो नहीं है, फिर यह कहा कि घडा नहीं है तो कपडा भी नहीं है, कोई युक्ति ठीक है क्या ? तो इस प्रकार हमारा ज्ञान और सर्वज्ञका ज्ञान इन दोनोमे न व्याप्य व्यापक सम्बन्ध है, न कार्य कारण सम्बन्ध है । हम स्वतन्त्र द्रव्य हैं, सर्वज्ञ स्वतन्त्र द्रव्य हैं, फिर यह कैसे कहा कि हमारे ज्ञानकी निवृत्ति होनेपर सर्वज्ञकी भी निवृत्ति हो गयी, सर्वज्ञका भी अभाव हो गया, यह कैसे कह सकते ? सर्वज्ञ एक निर्दोष निरावरण आदर्श आत्मा है । हम आप कलङ्कित विषय व्यामुग्ध कषायवान आत्मा है । इनको अगर प्रभुना नजर नहीं आती है यहाँ तो हम सब जगहके लिए प्रभुका निषेध करदे कि प्रभु कही नहीं है यह बात तो सङ्गत नहीं हो सकता है । सर्वज्ञता जाननेके लिये देखो युक्तिया भी निर्वाध है और अधिक उनभनमे नहीं पडना चाहते हो तो शान्त हेकर बाह्य सब पदार्थोका उपयोग छोडकर बडे विश्रामसे अपने आपमे ठहर तो जावें, उस ही क्षण हमे ज्ञानका सही स्वरूप नजर आयगा । फिर उससे सर्वज्ञत्वकी प्रतीतिमे विलम्ब न होगा ।

प्रत्यक्षसे सर्वज्ञका अभाव माननेपर आपत्ति — सर्वज्ञका अभाव बतानेके लिये शङ्काकार कह रहा था कि प्रवर्तमान प्रत्यक्ष तो सर्वज्ञका अभाव नहीं बनाता किन्तु निवर्तमान प्रत्यक्ष सर्वज्ञका अभाव बताता है, अर्थात् है यह, यो लग करके प्रत्यक्ष नहीं जानता कि सर्वज्ञका अभाव है, किन्तु कही कुछ नहीं है, यो अभावरूपसे प्रत्यक्ष जानता है कि सर्वज्ञ नहीं है । इस विषयमे अभी अभी बहुत कुछ कहा गया था । अब यह कह रहे है कि इस प्रकारकी यदि हठ करते कि निवर्तमान प्रत्यक्ष अभावको जानता है तो घट आदिकके अभावकी भी सिद्धि न हो सवेगं । घट नहीं है यह भी सिद्ध नहीं किया जा सकता । क्योंकि, उसमे भी हम यह कहेंगे कि घटके अभावको प्रवर्तमान प्रत्यक्ष ग्रहण नहीं करता किन्तु निवर्तमान करता तो वहाँ भी कारण कार्य व्याप्य व्यापककी कोई वृत्ति नहीं बनती है, और घटका अभाव तो इस तरह सिद्ध होता है कि एक ही ज्ञानमे वह जमीन जहा नहीं है यह जाना जा रहा है तो घटका अभाव जिस आधारमे सिद्ध करना है उस एक ज्ञानमे उस जर्मनका उस पदार्थान्तरका तो ग्रहण है तब तो कह सकते हैं कि निवर्तमान प्रत्यक्षसे घटका अभाव

बता दिया । जैसे कहो कि उम अल्मारीमे घड़ी रखी है ले अब वो, और थी नहीं वहाँ घड़ी, तो जिस ज्ञानमे यह बात समायी है कि घड़ी नहीं है उम ज्ञानमे घड़ी रहित वह समस्त अल्मारीका ज्ञान है तम ज्ञान सकते हैं कि घड़ी नहीं है । पर यहाँ तो यह बात नहीं बन सकती, क्योंकि एक ज्ञानमे ससग करे ऐसे सवज्ञके अभवका आधार कुछ है नहीं, अर्थात् सब क्षेत्र कहा जाना । जहा निवर्तमान प्रत्यक्षसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कर सके ? दूसरे अनेक बार घट सहित जमीन देखी और अब वही नहीं दिखनेमे आता ता वहाँ कह सकते कि घटका अभाव है । इस प्रकार सर्वज्ञ सहित कुछ स्थल देखनेक बाद सर्वज्ञ न मिले तो कह सकते कि निवर्तमान प्रत्यक्षमे यह हमने जाना कि सर्वज्ञ नहीं है । इससे प्रत्यक्षसे तो यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि सर्वज्ञका अभाव है ।

अनुमानसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेके हेतुमे तीन विकल्पोका प्रश्न-यदि कहो कि हम अनुमानसे सिद्ध कर लेंगे कि दुनियामे सर्वज्ञ कोई नहीं है और यह अनुमान देंगे—कि को! पुरुष सबज्ञ नहीं हो सकता, क्योंकि वक्ता होनेसे । जैसे गली के मुसाफिर लोग वक्ता हैं, बोलते रहते हैं तो ये सबज्ञ हैं क्या ? जो बोले सो सबज्ञ नहीं । जा उपदेश दे, वह सबज्ञ नहीं, उदाहरण भी कह दिया शङ्काकारने कि गली चलने वाले मुसाफिर, वे कभी चुचचाप नहीं चल सकते, मौनसे नहीं चल सकते कुछ न कुछ बोलत चलते हैं, तो जैसे ये बोलने वाले मुसाफिर सबज्ञ नहीं हैं इसी तरह बोलने वाले जो तुम्हारे उपदेष्टा है ऊँचेमे ऊँचे चाहे उनका नाम अरहत रख लो तुम्हारा वात है, पर वे अरहत भी बोलते हैं इसलिए सर्वज्ञ नहीं हैं, इस अनुमानमे सिद्ध करेगे कि सबज्ञ है ही नहीं। समाधानमे पूछते हैं उनसे कि इस अनुमानमे जो तुमने वक्तृत्व हेतु दिया है वक्ता हैं प्रभु, इन कारण सर्वज्ञ नहीं हो सकते । तो वक्तापनका अर्थ तुमने क्या लगाया ? क्या प्रमाणान्तरोसे, जिसमे कोई विवाद नहीं होता, ऐसे यथार्थ पदार्थका व्याख्यान करनेका नाम वक्तापन है या जिसमे बाधा आती है ऐसे बाहरी पदार्थोंके भाषण करनेका नाम वक्तापन माना है या खाली वक्ता सामान्य माना है ? जो वक्तृत्व हेतु देकर सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कर रहे हो उस वक्तृत्वका भाव क्या रखा तुमने ?

वक्तृत्वविषयक तीनो विकल्पोका समाधान यदि यह कहो कि अर्थ प्रमाणसे जिसमे बाधा न आये, सही-सही उतरे ऐसे यथार्थ पदार्थोंका उपदेश करते हैं तुम्हारे प्रभु, इसलिए सर्वज्ञ नहीं हैं । तो यह तो विच्छेद बात कह रहे हो । यदि कोई सही-सही बातको प्रमाणान्तरोसे जो सम्मत है, किसीको बाधा नहीं आती जिये, ऐसे सूक्ष्म पदार्थोंका कोई व्याख्यान दे उपदेश करे ऐसे ही वक्तापनका तो सबज्ञमे हम सद्भाव मानते हैं । जो समस्त सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका यथार्थ उपदेश करे वही तो सर्वज्ञ है, यदि कहो कि नहीं, जो झूठी बातोंका उपदेश करे ऐसा जो वक्ता है वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता । कहने हैं कि यह बात तो हम मानते हैं, विपरीत

व तका भाषण करने वाला सर्वज्ञ कैसे हो सकता है ? यदि कहो कि वक्तृत्व सामान्यको हम हेतु बनाते है तो वक्तृत्व सामान्य तो सर्वज्ञको भी सिद्ध कर सकता है और अपरवज्ञको, अल्पज्ञको, वेदकूपको भी सिद्ध कर सकता है । तो उस हेतुसे तुम्हारी सिद्धि नहीं हो सकती । सर्वज्ञ नहीं है वक्ता होनेसे इसमें अनैकान्तिक दोष है, क्योंकि वक्ता सर्वज्ञ भी होता है अल्पज्ञ भी । तो उस हेतुका अपने साध्यके साथ नियतपना न रहा कि जो जो वक्ता होता है वह सर्वज्ञ नहीं होता नियतपना होता ही नहीं है । जिस हेतुसे तुम सर्वज्ञका अभाव बताते, वक्ता सामान्यकी बात कहते कि यह सर्वज्ञ वक्ता है इस लिये वह सर्वज्ञता नहीं है, यो हेतुका कोई गडाव न हो सका । अपने साध्यके साथ भी नियत न बन सका ।

निरभिलाष दिव्यध्वनिके रूपमें वक्ताकी साधारण वक्तावसे असमानता - यदि यह कहो कि सर्वज्ञ जो होगा वह वक्ता हो ही नहीं सकता, इसलिये जो जा वक्ता है वह सर्वज्ञ नहीं है । हमारा यह अनुमान सही बैठेगा क्योंकि जो सर्वज्ञ है वह वक्ता क्या हो सकता है । जो कहे, बके, बोले वह सर्वज्ञ कैसे ? कहते हैं कि यह बात ठीक नहीं है क्योंकि कर्तृत्व मात्रसे सर्वज्ञताका निषेध नहीं हो सकता । कारण यह है कि हम लोग जैसे वक्ता हैं उस ढङ्गके वे वक्ता नहीं है, उनकी दिव्यध्वनि बिना इच्छाके भव्य जीवोंके पुण्य विपाकके निमित्तसे उत्पन्न होता है । जैसे मेघ गरजते हैं तो क्या जानकर गरजते है ? क्या रागद्वेष करके वरषते है या निर्द्वेषनासे वरषते है ? अरे जिन जीवोंका पुण्योदय है वहाँ सही वरषते है और जिन जीवोंका पुण्योदय नहीं है ऐसे क्षेत्रोंमें ऐसे ही निमित्त मिल जाते हैं । तो प्रभुका जो उपदेश होता है वह निरीह होता है, जानकर इच्छा करके, मुझे इनके प्रश्नका समाधान देना है ऐसा भाव करके उनका उपदेश नहीं होता । प्रभुसे कोई बोले, कुछ प्रभुसे पूछे तो प्रभुका कोई उत्तर न मिलेगा । उनमें राग नहीं है । प्रभुका तो अपना समय आनेपर अथवा किसी विशेष पुण्यवानके आनेपर उस निमित्तसे उनकी दिव्य ध्वनि खिर जाती है । देखो कोई चक्री आदिक महान पुण्यवान आ जाय तो भी भगवानकी दिव्यध्वनि खिरे तो उसमें रागका रच भी दोष नहीं है । यहाँ तो दोष लगा सजते कि कोई वक्ता किसीसे कहे—भाई यहाँ आओ यहाँ बैठो, हमारी बात सुनो, पर किसी पुण्यवान पुरुषके आनेपर दिव्य ध्वनि भी खिरे तो यो समझिये - जैसे अचेतनमें अचेतन निमित्त होता है ऐसे ही उसका पुण्य विपाक था और यहाँ दिव्य ध्वनि खिर गई निमित्तकी बात हुई । जानकर मानकर दिव्य ध्वनि नहीं खिरती प्रभुके । जो ग्रन्थोंमें वर्णन आता है कि महावीर भगवानसे श्रेणिकने प्रश्न किया और भगवानने फिर समाधान किया तो यह एक भुलपायकका सम्मान है । श्रेणिकने प्रश्न किया तो गीतम गणधरसे, उत्तर दिया गणधरने । जब दिव्यध्वनि खिरी तो सबके लिये एक समान रूपसे खिरी । तो वक्ता मात्र कहनेसे भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

आत्मस्वभावके परिचयका महत्त्व देखिये हमारी समस्त धर्मधारणावोमें यह मूल कारण पड़ेगा कि हम समझ सकें कि आत्माका स्वभाव क्या है, और यह स्वभाव जहा पूर्ण निर्दोष हा जाता है, उनका विकास किस प्रकारका है, यह जान होनेपर एक हितकारी प्रकाश मिलना है कि यह जगत् क्या है, यहाँ रहकर क्या करना है ये सारी समस्यायें सुलभ जाती हैं एक आत्मस्वभावका ज्ञान होनेपर आत्मविकासका परिचय होनेपर। क्या करना है ? भट उत्तर आयागा, यह करना है। यज्ञ मग्न होना है। यह उपयोग जो अपने ज्ञान समुद्रसे बाहर चोच निकालकर अर्थात् उपयोगको बाहर निकालकर, भ्रमकर व्यर्थ अनेक उपद्रवोंका शिकार बन रहा है, यदि यह उपयोग अपने आपके ज्ञानस्वरूपमें मग्न हो जाय तो फिर उसे क्या क्लेश कि अमुकने मेरी पोजीशन न रखी। अमुकने विरोध किया यदि ये विकल्प दुख दे रहे हैं, इन दुखोंको दूर करना है तो नहरमें कुछ नहीं करना है, किमीका निग्रह विग्रह कुछ नहीं करना है किन्तु अपने आपको यह भ्रम करने वाली बुद्धिको निर्मूलक बनाकर अपने ज्ञान स्वभावमें मग्न करना है। विद्या पढ़कर, ज्ञानो बनकर, कुछ ज्ञान सीखकर। भैया ! सबसे बड़ी आपत्ति यह आती है कि लोगोंको यह जाहिर करना कि जो मैं जानता हूँ वह ठीक है। उसके खिलाफ किमीकी बात मिले तो उस अपना जन्मजात शत्रु मान लेते, चैन नहीं पड़नी, अपनी दानको वलिष्ट करनेके लिए भाया-चार करना पड़े, झूठ बोलना पड़े कुछ भी करना पड़े सब कर्म लिया जाय, पर अपनी ही बात रहना चाहिए, इस प्रकारकी परिणति, परिस्थिति जो आती है, यह सबसे बड़ी भारी विपदा है ज्ञानमें ठहरनेकी यदि उत्सुकता हो, तो यह अपना निष्ठा बना-इये कि जब तक ज्ञान मग्नता नहीं हाती तब तक आत्माका उद्धार नहीं है। सकट समाप्त नहीं हो सकता।

ध्यानमें एकमात्र अनुभवनीय तत्त्व भैया ! ध्यानमें और क्या करना है ? सामाजिक करें, ध्यान करें, तो ध्यानमें कोई दसो बातें लाना है क्या ? क्या पचासो तरहके ध्यान बनाना है ? केवल एक ध्यान बनाना है, एक अनुभव बनाना है। मैं मात्र ज्ञानस्वरूप हूँ, सो ज्ञानके स्वरूपको अपने अनुभवमें लेनेपर जो वर्तना बनती है वस ऐसा प्रवर्तन करना उस तरहका अनुभव बनाना, मैं ज्ञानमात्र हूँ, यह ज्ञान जिसमें रूप आदिक नहीं है है कोई अतीति प्रकाश एक सामान्य प्रकाश जिसमें रहकर हम मग्न हो जाते हैं, हम तरंगित नहीं रहते, ऐसे ज्ञानमात्र स्वरूपका अनुभव करना यह ही तो मात्र अपना करनेका काम है धर्म पालनके लिए, ये जो दसो काम दीख रहे हैं— पूजन करना, शास्त्र पढ़ना, चर्चा करना या और भी अनेक प्रकारके कार्य करने पड़ते हैं वे सब काम इस कारण करने पड़ते हैं कि जो वास्तवमें करने लायक काम है उस कामकी पत्रता मेरेमें बनी रहे। की वह काम तो हो नहीं रहा और उसके राजमें कोई और भूत सवाग्न हो जाय। विषय कपायोंके विकल्प बन जायें तो हम अपने कल्याणने गए। इस कारण, और फिर ऐसा अवलम्बन लो, ऐसा

कार्य करो कि जिस बीच रहकर हमे ज्ञानमात्र आत्मस्वरूपकी सुध आनी रहे । इस प्रयोजनसे पूजन, जाप, रवाध्याय आदिक अनेक प्रकारके धर्म कार्य किए जाते हैं पर वस्तु करनेके लिए काम मात्र एक यह ही है कि ऐसी प्रतीति बने कि मैं ज्ञान घ हूँ । यही एक वास्तविक धर्ममान है, जिनके अंतरिम कम ब्यस्त होते हैं और ससार के सकट समाप्त होते हैं ।

अन्तर्ज्ञानिका परिणाम अहा, जिसने अपनी कृ मुक्तिकी यह कुञ्जी प्राप्त की धर्म रहते हुए भी वह समस्त वैभवके बीच रहकर वैभवसे निराला है । अलिप्त है । इस वैभवका मचित कर करके कितना वैभवशाली बना जा सकता है ? कुछ भी नहीं भरत चक्रवर्तीका दृष्टान्त देगिये—केवल शरीरमात्र था, वस्त्रादिक थोड़ेमे लिपटे थे, जहा कहीं बँटे हो अपने आनन्दरसमे तृप्त रहा करते थे । और, समाज व्यवहार व ३२ हजार राजाधोत्री बाते वे भी अनायास चलती थी पर उनका विकल्प करके वे क्या करते ? उनमे अलिप्त ही रहे । और, अपने आपके स्वरूपकी दृष्टि रखकर वैरागी रहे । उस वैराग्यमय जीवनका वह प्रभाव पडा कि जिस कालमे वे निर्गन्ध हुए, दक्षिण हुए तो अन्तर्भूतमे ही केवलज्ञान प्राप्त कर लिया । जिसके पिताने हजारो वप तप किया तब केवलज्ञान हुआ, जिसके भाई बाहुबलिनै एक वप तक अद्भुत तप किया तब केवलज्ञान हुआ किन्तु इस अन्तर्विरागी भरतको दीक्षा लेते ह' अन्तर्भूतमे ही कैवल्यकी प्राप्ति हुई । यहा कितना सुगम धर्मपालन है । कितना स्वाधीन कितना निर्विघ्न और स्पष्ट धर्म पालन । कही भी बँटे हो—सबसे निराला केवल यह ज्ञान मात्र मैं हूँ ऐसी दृष्टि करिये उस कालमे रहे महे रागके कारण तीव्र पुण्यत्रय हो । जब तब ससारमे रहना पडेगा तब तक भी इस ज्ञानीको बडो वैभव समृद्धि प्राप्त होगी फिर भी उनमे अलिप्त रहेगा । वैभव मिलनेपर वह उनमे लीन नहीं हाता और वैभव न मिलनेपर वह वैभवके लिये तरसता नहीं है ।

ज्ञानी पुरुषको सप्रसारणसमृद्धिमे भी आत्मनसमृद्धिके कारण ही आनन्दानुभवन—भैया ! इस ससारमे रहकर क्या फायदा ? जब तक लक्ष्मीकी चाह है तब तक लक्ष्मीसे भेंट नहीं होती और जब लक्ष्मी दूटकर गानी है तो उमका चाह नहीं है । तो फिर इस ससारमे सुख क्या रहा ? ससारके नातेमे गह' न ज्ञानीको सुख है न अज्ञानीको । अज्ञानीके सतान न हो तो वह सतानको तसना रहता है, पर ज्ञानी पुरुष जिसके आज्ञाकारी बालक, जिसके दो दो वर्षके बच्चे भी बडा बुद्धिमानी की बातें करें, जिनका बडा सुन्दर रूप, जिनको बडो आर्पक वाली, ऐसे पुत्रोदा गोदमे खिलाकर भी रागमे आपत्ति मानता रहता है । यह राग, यह सम्बन्ध, ये सारे विकल्प मेरे कक्ष हूँ ? तो बताओ ज्ञानी पुरुषने वैभव पाकर उस वैभवका क्या भजा लिया ? कुछ भी नहीं ! उमका आनन्द तो अपने वैभवके आनन्दका अद्भुत आनन्द है । जिस आनन्दके अनुभवनेके कारण उसे सारे राग-रङ्ग ये सब वैभव समृद्धियाँ,



परिजन सब राग रङ्ग फीके दिग्गते हैं ।

विषयविपरसके परिहार विना ज्ञानमृतास्वाद ही असभवता एक कपा है कि एक शकरकी दुकानमे रहने वाली चीटी नमककी दुकानमे रहने वाली चीटी से बोली—बहिन ! तुम क्यों रोज रोज वहाँपर खारी मना खाती हो, तुम तो हमारे पास चलो, गूब मीठी मीठी चीज खावो । पहिले तो उमे विश्वास न हुआ पर बहुत बहुत कहनेपर वह चलनेको तैयार हुई, किन्तु चलते समय सोचा कि कहीं ऐसा न हो कि वहाँ भूखे रहना पड़े सो कमसे कम एक बारका नास्ता साथमे लेते जाना चाहिए । तो वह अपनी चोचमे एक नमककी डली दवाकर चली । जब वहाँ पहुँची कुछ शकरके दानोपर तो शकरकी दुकानमे रहने वाली चीटी पूछनी है—क्यों बहिन, मीठा स्वाद आया ना, तो वह बोली—नहीं आया ! यो कई बार पूछा. पर उत्तरमे यही मिला कि मीठा स्वाद तो अभी नही मिला । तो शकरकी दुकान वाली चीटी पूछती है—बहिन तुमने अपनी चोचमे कोई चीज दवा तो नही रखी है ? हाँ, एक बारके नास्ताके लिए नमककी एक डली ले आयी हूँ वह हमारी चोचमे है । अरे, इस नमककी डलीको अपनी चोचसे निकाल दे फिर देख मीठा स्वाद आता है कि नहीं ! जब उसने उस नमककी डलीको अपनी चोचमे निकाल दिया श्री स्वाद लिया तो बड़ा ही मीठा स्वाद मिला । फिर वह नमककी दुकानमें रहने वाली चीटी पूछती है क्यों बहिन, तुम कबसे ऐसा मीठा मना खा रही हो ? इसमे तो बड़ा मीठा रस है ! तो जैसे नमककी दुकानमे रहने वाली चीटीने नमककी डलीको अपनी चोचसे बाहर निकाल दिया तब मीठा स्वाद पाया । इसी तरह हम इन असार अपवित्र विषय रसोका त्याग करके अपने आत्माके सहज ज्ञानस्वरूपका रस पिये तब ऐसा आनन्द आयगा कि है कोई भुक्त्तमे वैभव ! उस वैभवका जिन्हें परिचय है उन्हें सर्वज्ञ माननेमे फिर देर नही लगती ।

विपक्षव्यावृत्ति न होनेसे वस्तुत्वसामान्य हेतुसे असर्वज्ञत्वकी प्रसिद्धि—सर्वज्ञका अभाव मानने वाले सिद्धान्तवादी एक यह युक्ति रख रहे हैं कि चूँकि तुम्हारा माना हुआ सर्वज्ञ वक्ता है बोलता है, उनका उपदेश होता है, दिव्यध्वनि खिरती है । जो वक्ता होता है वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता । जैसे कि गलियोंमें चलने फिरने वाले मुसाफिर लोग बोलते रहते हैं तो ये सर्वज्ञ कहाँ हैं ? तो इस सम्बन्धमे वस्तुत्व हेतुके तीन विकल्प किए थे, उनमेसे तृतीय विकल्पके सम्बन्धमें बात चल रही है । क्या वक्ताका अर्थ सामान्यरूपसे किया गया है ? यथार्थ वक्ता, अयथार्थ वक्ता इन विकल्पोको न रखकर बोलना मात्र यह वस्तुत्वका भाव है । इस सम्बन्धमे भी बहुत कुछ प्रकाश डाल दिया गया । कुछ और भी सुनो ! यह व्याप्ति कि जो जो वक्ता होता है वह सर्वज्ञ नहीं होता । यहाँ अनेकान्तिक दोष है, क्योंकि अर्थात् वक्तापन सर्वज्ञके साथ भी रह सकता और असर्वज्ञके साथ भी रह सकता है । इस कारणसे विपक्षसे हेतु हट

जाय इसकी गुञ्जायश नहीं है। जैसे वक्ता सर्वज्ञ भी हो सकता, असर्वज्ञ भी हो सकता। तो वक्ता कः करके इस सर्वज्ञको ही सिद्ध करनेकी युक्ति सङ्गत न होगी। इसका अभी और दृष्टान चलेगा। सर्वज्ञ होकर भी, विशेषज्ञ होकर भी, वीतराग होकर भी प्रभुकी दिव्यध्वनि होती है, देशना होती है इस वातको भी बताया जायगा।

सर्वज्ञत्वके अनुपलभ्यसे वक्तृत्वसामान्यकी विपक्षव्यावृत्ति माननेका शङ्का—समाधान—वक्तृत्वके अनैकान्तिक दोष दूर करनेके यत्नमे शङ्काकार कहता है कि सर्वज्ञमे वक्तृत्व नहीं पाया जाता इस कारण विपक्षसे व्यावृत्ति बन जायगी अर्थात् जां बोलता है वह सर्वज्ञ नहीं है, यह बात सिद्ध हो जायगी। तो समाधान देते है कि सर्वज्ञमे वक्तापन नहीं है यह तुमने जाना तो कैसे जाना ? क्या तुमने सब जीवो को देख डाला कि ये सब जीव बोलते है और सर्वज्ञ नहीं है। यदि देख डाला तो तुम ही सर्वज्ञ हुए। और ऐसा देखना नो केवल सर्वज्ञके द्वारा ही सम्भव है। सब जीवोको कोई सर्वज्ञ नहीं है यदि क ई एपा देखे तो वही सर्वज्ञ है। सर्वज्ञके द्वारा ही सबकी सर्वज्ञता या असर्वज्ञताका निर्णय किया जा सकता है। यदि कहो कि सर्वज्ञ कोई है ही नहीं, इसलिए सर्व सम्बन्धी अनुपलम्भ सिद्ध है अर्थात् कोई भी सर्वज्ञ नहीं है। यह जाननेको कोई जरूरत नहीं कि कोई सबको जान ही ले। यह सर्वज्ञ नहीं है, इस प्रकार सर्वत्र सर्वज्ञका अभाव जाने कोई, आवश्यक नहीं है। नहीं जाना जा रहा है सर्वज्ञ इससे सिद्ध है कि सर्वज्ञ तो सबके द्वारा नहीं जाना जा रहा है या केवल तुम्हारे ही द्वारा नहीं जाना जा रहा है। यदि तुम्हारे द्वारा नहीं ज्ञात है लोक मे कोई प्रभु होता है सर्वज्ञ होता है तो तुम्हारे न जाननेसे तो निर्णय न बन जाय नुम तो दूसरेके वित्तकी वातको भी नहीं जानते। तो तुम जो जो नहीं जानते उम उसका अभाव है क्या ? और, सर्वके द्वारा सर्वज्ञकी अनुपलब्धि है तो यह वात तब सम्भव है जब उन सबको भी जान लिया जाय जिन सबको असर्वज्ञ बता रहे हैं। तो सर्वज्ञकी सिद्धि अनुमानसे भी नहीं हो सकती।

कार्यकारणादि व्यवस्था होनेसे सर्वानुमानोच्छेदके उपालम्भका अन-  
वकाश—शङ्काकार कहता है कि ऐसे विकल्पोको देकर यदि हमारा मुह बंद करोगे तो हम किसी भी अनुमानको सिद्ध न होने देंगे। जो भी तुम अनुमान बनाओगे और उसका हेतु बनाओगे तो उसमे विकल्प कर देंगे यह हेतु सर्व सम्बन्धी है ? हमारे द्वारा ज्ञात है धुवा जिससे अग्नि जानी जा रही है, या सबके द्वारा ज्ञात है धुवा जिस से अग्नि जानी जा रही है वह दोष यहा भी दिया जा सकता है। समाधान यह है कि जब सर्वज्ञके ज्ञानका और हमारे ज्ञानसे कार्य कारण नहीं है, व्याप्य व्यापक नहीं है तो हम अपनी अनुपलब्धिके कारण अपने ही ज्ञानके बलपर कैसे यह निषेध कर सकते हैं कि सर्वज्ञ नहीं है। अग्निक और धुवाका कार्य कारण सम्बन्ध है। तब अग्नि न होनेपर धुवाका निषेध किया जा सकता है या धुवाको तिरखकर अग्निक



कि शास्त्रको सर्वज्ञने प्रणीत किया है, सर्वज्ञसे लाया गया है यह शास्त्र अथवा किसी मनुष्य द्वारा यह रचित है अथवा अनादिसे है, अपौरुषेय है, किसीने बनाया ही नहीं है, ये तीन ही कल्पनायें तो आगमके सम्बन्धमे की जा सकती हैं। यदि सर्वज्ञके द्वारा प्रणीत है तो यह बात तो तुमने ही मान ली कि सर्वज्ञ है, सबको जानने वाला है कोई। और, जो सबको जानने वाला है, जिसने कि आगमकी रचना की है वस उसी को हम सिद्ध कर रहे हैं कि होता है कोई सर्वज्ञ। यह कैसे कहा जा सकेगा कि सर्वज्ञ प्रणीत तो है, आगम, पर वह सर्वज्ञ सबको जानता नहीं है। यदि यह कहो कि किसी ग्रन्थके द्वारा प्रणीत है। तो जो स्वयं सर्वज्ञ नहीं है, स्वयं ज्ञाता नहीं है सकल तत्त्वों का तो वह आगम तो यो सपत्निये कि मुसाफिरो द्वारा बनाया गया है उसमें प्रमाणता नहीं आ सकती।

आगमकी अपौरुषेयताकी असिद्धि - यदि कहो कि अपौरुषेय आगम तो निर्दोष हुआ करता है, हम उस आगमसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करेंगे जिस आगमको किसीने बनाया ही नहीं है। भीमासक सिद्धान्तमे आगमको अपौरुषेय माना है, बनाया ही नहीं है किसीने। तो यह बतलावो कि वह आपका आगम किसीको तो सर्वज्ञका अभाव बतादे तो किसीको और कुछ भी अर्थ बता दे, किसीको कहे कि इसका स्वरूप अर्थ है, किसीको कहे कि इसका प्रेरणा अर्थ है, भावना अर्थ है। वह आगम सबको एक बात क्यों नहीं बता देता ? अथवा इसका क्या कारण है कि महर्षियोंको यह आगम सब कुछ अपना निचोड़ बतादे और दूसरेको न बताये क्योंकि आगमका सम्बन्ध तो सबके साथ है। जो भी उसे ले, ग्रहण करे, सुने, निकट आये अथवा संग्रह भावसे सम्बन्ध है, फिर किसी महर्षीको ही उसका ज्ञाता है, आगम और किसीको अज्ञानकर रहने दे ऐसा क्यों हो जाता है ? देखिये ! जानने वाले लोग स्वयं अपनी योग्यताके अनुसार अपने ही बलसे जान लेते हैं ना, और वह योग्यता यदि मान ली जाय, ज्ञान का स्वभाव यदि मान लिया जाय कि वह तत्त्वको जनाता है, धर्मादिक पुण्यपापको जनाता है तो शङ्काकारके लिए अनिष्ट आपत्ति है। शङ्काकार धर्म आदिक तत्त्वोंका ज्ञाता किसी पुरुषको नहीं बता सकता। चाहे कोई पुरुष प्रमाणसे ज्ञानोसे पदार्थोंके ज्ञानका सग्रह कर करके सारे विश्वका ज्ञाता बने तो बन जाय, वहाँ कोई आपत्ति नहीं मानी, किन्तु धर्म आदिक अदृष्ट तत्त्वोंका ज्ञाता कोई नहीं हो सकता है। उसका उपदेश तो अपौरुषेय आगमसे मिलता है, यह अभिमत है। अपौरुषेय आगम फिर क्यों नहीं सबको अपना अर्थ नहीं बता देता है। जैसे दीपक जला, तो क्या यह कभी देखा है कि चौकीको तो प्रकाशित करदे और उस चौकीपर रखे हुए ग्रन्थको न प्रकाशित करे ? किसीको प्रकाशित करे किसीको न प्रकाशित करे, यह तो नहीं देखा जाता। प्रदीपका सन्निधान प्रत्याशक्ति जब इस पदार्थोंकी इन सबके साथ है तो सभी प्रकाशित होंगे। तो आगमका सम्बन्ध जब सबके साथ है द्रव्यतः और भावत तब क्यों न यह आगम समस्त पुरुषोंको अपना अर्थ जनादे।

अविसर्वादित्वसे प्रमाणत्वकी न्यस्वथा होनेसे अपौरुषेयत्वकी प्रमाणाता मे अकारणता—यह आगम विवाद क्यों कराता है ? इसका यह अर्थ है, अजो इस का यह अर्थ है। कोई कहना है कि देखो—इसने स्वरूप बता दिया, कोई कहता कि इसमें आगमने स्वरूप नहीं बनाया, उसका काम है लोगोंको प्रेरणा करे, भक्तिमे यज्ञमे, इतना हो मात्र उसका अर्थ है। इससे सिद्ध है कि आगम अपौरुषेय कुछ नहीं है, जिसमे अविसर्वादी तत्त्वका वर्णन है। जिसमे विवाद न आये वह तो प्रमाणभूत है और जिसमें विवाद है, बाधा है वह अप्रमाण है। प्रमाणके लक्षणमें विवाद नहीं रहता है। यज्ञ आदिको बनाये मो प्रमाण है अथवा सुगति आदिक फनोको दे सो प्रमाण है। प्रमाणका यह लक्षण नहीं है। प्रमाणका लक्षण है जहाँ सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय कोई दोष न हो, यथार्थ प्रकाश हो, यथार्थ ज्ञान हो उसे प्रमाण कहा है।

आगममे सर्वज्ञके प्रभावके वर्णनका अभाव अब तनिक इस ओर भी ध्यान दें कि आपके अपौरुषेय आगममें भी कोई ऐसा वचन नहीं है कि जिसने सर्वज्ञका निषेध किया हो। देख डालो सब। बल्कि सर्वज्ञ है इसकी तो भक्तिक मिलेगी, पर सर्वज्ञ कोई है नहीं इसके वचन तुम्हारे अपौरुषेय आगममें नहीं मिलते। अनेक कथन आते—विश्वतोमुख, विश्वतो चक्षु ये शब्द सर्वज्ञताको ही सिद्ध करते हैं। कितने ही अलङ्कारोसे कुछ वर्णन किया गया था—किसी जमानेमे ए० प्र० मीरा भावामे, अब कोई उसका मर्मन जाने और जिस ढङ्गमे ही कहा गया है, जिन शब्दोमे ही कहा गया है उनके सीधे अर्थमे ही कोई मूर्ति कल्पित करले, अर्थ बनाले तो यह तो एक तथ्यमे हटनेकी बात हुई। कोई मास्टर बच्चोसे कहता हो कि देखो, हमने बहुते गधोंको आदमी बना डाला इस बातको कोई मुपाफिर छुनले और कहने लगे वाह, ये मास्टर साहब तो बड़े ही हाशियार हैं, ये तो इन चार पैर वाले गधोंका आदमी बना देते हैं, ऐसा यदि वह अर्थ लगाये तो क्या यह कोई भली बात है ? यह तो एक विडम्बनाकी बात है। एक सेठ मरते समय अपनी बहीमे लिख गया कि देखो बेटो ! कदाचित् तुम कभी गरीब हो जाओ तो इम मन्दिरकी शिखरसे माघ वदी चतुर्दशीको शामके ४॥ बजे घन खोद लेना ! सेठ तो गुजर गया, लडके गरीब हो गए, देखा बहीमे लिखा हुआ। वह माघ वदी चतुदशीको सामके ४॥ बजे वस मंदिरकी शिखर पर चढ गया कुदाली लेकर और उसे खोदने ही चाहा था कि उमे एक सज्जनने देव लिया। पूछा क्या कर रहे हो ? उसने बताया कि शिखर खोदने जा रहे हैं। क्यों ? घन निकालेंगे ! अरे उतर नीचे, वहाँ कहाँ घन है ? देखो न, इस बहीमे लिखा है ! अरे पागल, यदि घन वहाँ शिखरमे होता तो माघ वदी चतुदशीको और ४॥ बजे सामको ही क्यों खोदनेको कहा जाता ? वह तो जब चाहे तब खोदकर निकाला जा सकता था। देव इस शिखरभी छयातेरे आङ्गनमे जहा पड रही है वहाँ खोद, जब वहाँ खोदा तो घन पा लिया ! तो शब्दका भाव तो समझना चाहिए।

शब्दोके लक्ष्यभूत भावके ज्ञानकी आवश्यकता—अनेक शब्द इस ढङ्ग

में बोल दिये जाते हैं कि जिससे जाहिरमे निन्दा साबित् होती है मगर, मर्म देखो तो, उसम प्रशंसा भरी है। ता यो ही अनेक तथ्य किमी भाषामे बने हुए हैं और उनका मात्र एक वही अर्थ निकालें तो उपमा मर्म नही पा सकते। एक वचन है ऊर्ध्वमूल-मधुगन्ध" जिसका मूल तो ऊपर है, और शाखायें नीचे हैं, ऐसा है परम पुरुषका स्वरूप है। वननावो सीधा शब्द सुननेमे तो यो लगता है कि कोई ऐसी भी चीज होती है कि जिनकी जड़ तो ऊपर हो और शाखाये नीचे फैलती हो। कोई वृक्ष देखा है क्या ऐ॥ ? लेकिन मर्म देखो ! यह परम पुरुष, यह ज्ञानी पुरुष यह मनुष्य इसकी जड़ तो ऊपर है, जट उमे कहने है जिममे आहार लिया जाय। मिट्टीका, पानीका आहार लेते हैं वृक्ष -तो उन जडो लेते है। मूल मायने जड़। तो मनुष्यका मूल है यह मुख जिसमे आहार जाता है, जिससे मनुष्य पनपता है। जैसे वृक्षकी शाखाओको खूब भीचा जाय और जडो पानी न सीचा जाय तो वह वृक्ष ठहर नही सकता। और, वृक्षकी जडोमें ही पानी दिया जाय, शाखावोमे एक बूँद भी पानी न दिया जाय तो भी वह वृक्ष हरा भरा रहता है। ऐसी ही मनुष्यकी बात है। इसकी जडोको आहार जब मिलता है तो यह हरा भरा बना रहता है। तो इस परम पुरुषके ज्ञानी पुरुषके जो कि ज्ञानवान है उस प्राणीका, (ये ही तो उस पुरुषके रूपक हैं तो उनमे प्रेष मनुष्य हैं) इस मनुष्यका मूल तो ऊपर है और शाखाये नीचे हैं। ये दो पैर फैल गए। ये दो हाथ फैल गये और इनकी अंगुलियाँ फैल गई, ये तो शाखायें और टहनिया हैं, और ऊपरका मुख, मस्तक मूल है जिमके द्वारा यह अपनी खुराक पाकर हरा भरा रहता है। तो यह इस पुरुषका रूपक है। जहाँ लिखा है विश्वतोमुख। चारो ओर उसका मुख है। विश्वतः चक्षु चारो ओर उसके नेत्र है, तो क्या है इसका मर्म ? परे वह निष्कलङ्क आत्माका ही चित्रण है कि उसका ज्ञान चारो ओरसे हो रहा है। सब लोकालोक जानते है, सब प्रदेश जानते हैं। आत्माका रग-रग पूर्ण कलशवत् भरित ज्ञानमय है, तो सर्वज्ञकी सिद्धि करने वाले अनेक वचन अपौरुषेय माने गये आगममें भी निष्कल प्रायेगे, पर सर्वज्ञका अभाव भिद्द करने वाला कोई वचन उस अपौरुषेय आगममे भी न मिलेगा। तो आगममे भी यह नही कह सकते कि कही सर्वज्ञ नही है।

उपमान प्रमाणसे भी सर्वज्ञत्वके अभावकी अमिद्धि -सर्वज्ञका अभाव उपमान प्रमाणसे भी सिद्ध नही कर सकते, क्योंकि उपमान और उपमेय जब दोनो सामने हो तब तो उपमा चलती है, यह रोझ गायके समान है तो रोझ प्रत्यक्षमें है, गाय भी प्रत्यक्षमें आयी हो सामने हो तो तुचना कर सकते हैं। गाय सामने न भी हो तो प्रत्यक्ष की हुई गाय तो है उसका स्मरण करके तुलना की जा सकती वे। जो जिसकी उपमा दी जाय, जिससे उपमा दी जाय वे दोनो प्रत्यक्षमे आये हो तो वहाँ उपमान प्रमाण चल सकता है अन्यथा नही। लेकिन न तो यहाके सारे पुरुषोका प्रत्यक्ष हो सका कि जिसको हम उपमान बना सके कि इन सबकी तरह पर्वज्ञ भी,

प्रभु भी असर्वज्ञ है तो न तो इन सब लोगोका प्रमेय प्रत्यक्ष है और जिसको हम उपमेय बनाते हो न उसका प्रत्यक्ष है । उपमेयका भी अर्थात् सर्वज्ञता भी प्रत्यक्ष नहीं है और उपमानका भी अर्थात् समस्त देहा, समस्त काल सम्बन्धी ममस्त जीवोका भी प्रत्यक्ष नहीं है । यदि प्रत्यक्ष हो जाय दोनोका कि जो उपमान प्रमाण बनानेके लिए जल्दी है, तो सबज्ञ अपने आप सिद्ध हो जायगा । फिर सर्वज्ञके लिए उपमा देना व्यर्थ है । तो उपमानसे भी यह बात मिट्ट नहीं होती कि लोके कही सर्वज्ञ नहीं है ।

ज्ञानस्वभावके निर्णयसे सर्वज्ञत्वके अवगमकी सुगमता देखो — आत्मा का ज्ञानस्वभाव जिसने यथार्थरूपसे मान लिया है, ज्ञानका काम है जानना उस जानन का विषय सत् पदार्थ है । जो सत् हो उसे जाने । ज्ञानमें यह स्वभाव नहीं है कि सामनेकी जाने, इतनी दूरकी जाने । ज्ञानका जायकत्वे से सम्बन्ध है । सत् हा वह ज्ञान मे आता है, ऐसा ज्ञानस्वभाव जिसकी दृष्टिमे हो उसे सर्वज्ञके माननेमें अडबन नहीं हो सकती है । स्वभाव है यह और स्वभाव सीमा लिए हुए भी नहीं क्योंकि उसका विषय सत् है । ज्ञान अभिमुख मत्को या किसी अन्य मर््यादिन विद्योपणसे विशिष्ट सत् को ही जाने ऐसी बात स्वभावमे नहीं है । इस कारणसे ज्ञानस्वभावका सही परिचय मिलनेपर सर्वज्ञका विश्वास होगा । ता सर्वज्ञकी सिद्धि युक्तियोसे अनुमानसे इन सबसे भी करलें और उसकी सिद्धिमे अधिक साधक है अपने आपके ज्ञानस्वभावकी प्रतीति । वह बने तो शोध ही यह निर्णय हो सके कि कोई पुरुष ऐसा है जो निरावरण है अतएव सर्वज्ञ है ।

अर्थापत्तिसे भी सर्वज्ञत्वके अभावकी असिद्धि सबज्ञका जो अभाव मानता है उसके प्रति यह कहा जा रहा है कि सबज्ञका अभाव न तो प्रत्यक्षसे मिट्ट हो सका, न अनुमानसे, न प्रागमसे और न उपमानसे । मीमांसा सिद्धान्त वस्तु सद्भाव के विज्ञानके लिए ५ प्रमाण मानता है—प्रत्यक्ष, अनुमान, प्रागम, उपमान और अर्थापत्ति । तथा जहा ये ५ प्रमाण नहीं लगते है वहा माना है अभाव प्रमाण । इस प्रकार ६ प्रमाण माने गए है जिनमे पहिले ४ प्रमाणोसे तो सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं कर सके । अब कह रहे हैं कि अर्थापत्तिसे भी सर्वज्ञके अभावका बोध नहीं होता अर्थापत्ति उसे कहते हैं कि जिसके बिना जो न हो उसका सद्भाव दिखाकर उस दूसरे पदार्थका सद्भाव बताना । जैसे अग्निके बिना धुवां नहीं होता, तो धुवा बतानेकर अग्निका ज्ञान कराना यह अर्थापत्ति है । तो अर्थापत्ति तो तब बने जब दोनों पदार्थ अर्थात् साध्य और साधन ये दोनो प्रमाणसे ज्ञात हुए हों । कोई भी पदार्थ जान लिया गया हो, जो सर्वज्ञके अभावके बिना न हो सके तो उस पदार्थको बताकर कहा जा सकता है कि सर्वज्ञका अभाव है, पर ऐसा कोई पदार्थ ही सम्भव नहीं जो सर्वज्ञ के अभाव बिना न हुआ करे । यदि प्रागमकी दोहाई देते हो कुछ, प्रागम ऐसा पदार्थ जो सर्वज्ञके अभावके बिना नहीं हो सकता, सो रलो प्रागमकी प्रमाणता तो तब ही

सम्भव है जब गुणवान पुरुषके द्वारा आगम बनाया गया है यह सिद्ध किया जा सके । उसमे भी यही सिद्ध है कि कोई सर्वज्ञ है अन्यथा यह आगम कैसे मिल जाता । आगम अपौरुषेय तो होता नहीं । किसीने न बनाया हो और अनादिसे आगम शास्त्र चले आये हो ऐसा सम्भव नहीं है । यह तो सम्भव है कि उससे पहिले किसी अन्य सर्वज्ञसे आगमकी प्राप्ति हुई उससे पहिलेके अन्य सर्वज्ञसे आगमकी प्राप्ति हुई, पर यह सम्भव नहीं कि कोई आगम बिना बनाये, बिना गुणवान पुरुषकी रचना किये गये हो गया हो यह बात सम्भव नहीं है । तो अर्थापत्तिसे भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता । तथा एक बात तो प्रथम यह है कि अर्थापत्ति कोई प्रमाणान्तर नहीं है अनुमान प्रमाणमे ही अर्थापत्ति गर्भित है ।

अभाव प्रमाणसे भी सर्वज्ञत्वके अभावकी असिद्धि—जब किसी भी प्रमाणसे यह सिद्ध न किया जा सके कि सर्वज्ञका अभाव है तब आखिरी बात सर्वज्ञत्व न मानने वाला यह कह रहा है कि अभाव प्रमाणसे तो सर्वज्ञका अभाव जान लिया जायगा । उत्तरमे कहा जा रहा है कि अभाव प्रमाणसे भी सर्वज्ञका अभाव जान लिया जायगा । उत्तरमे कहा जा रहा है कि अभाव प्रमाणसे भी सर्वज्ञका सिद्ध नहीं है अभावका अर्थ है असत्त्व रहना । यह अभाव प्रमाणसे भी सिद्ध नहीं, क्योंकि पहिले अभाव प्रमाण ही कुछ नहीं है । अभाव प्रमाणके सम्बन्धमे उसकी सिद्धिमे कहा है कि इन तीन बातोंसे सम्बन्ध है अभाव प्रमाणके स्वरूप बननेका । एक तो किसी वस्तुका सद्भाव ग्रहण कर लें, दूसरे प्रतियोगीका स्मरण करें अर्थात् जैसा अभाव बताना है उसका स्मरण करे और फिर इन्द्रियकी अपेक्षा न करके मानसिक नास्तित्वका ज्ञान बने तो अभाव बनता है । जैसे इस कमरेमे घडा नहीं है यह कैसे जाना जायगा ? हममे तीन बातें आ गयी । एक तो उस कमरेका ज्ञान बने, उसका ग्रहण हो और घडेका स्मरण हो, फिर इन्द्रियकी अपेक्षा बिना मनसे ही उसके नास्तित्वका ज्ञान हो, तो अभावप्रमाण बनता है । अभावप्रमाणका निर्माण इन तीन कारणोंके बिना नहीं हो पाता । ऐसा स्वयं भीमासा सिद्धान्तमे कहा है । जिस आधारमे किसीका अभाव बताना है उस आधारका ज्ञान होना अति आवश्यक है । और, जिसका अभाव सिद्ध करना है उसका स्मरण भी अनिवार्य है । फिर जो मनसे नास्तित्व सम्बन्धी अवबोध होता है उसका नाम है अभाव प्रमाण । इन तीन भूलकों के बिना अभाव प्रमाण की बनता हो तो बतार्ये । कमरेमे घडा नहीं है यह कमरेमें घडा नहीं है यह समझनेके लिये कमरेका ज्ञान तो चाहिए । और घडेका स्मरण चाहिए, तब यह मनसिक ज्ञान बनता है कि घडा नहीं है तो, इस दुनिय मे सर्वज्ञ नहीं है । यदि ऐसा सर्वज्ञका अभाव सिद्ध किया जाय अभाव प्रमाणमे तो ये तीन बातें चाहिए । प्रथम तो सर्वज्ञके अभावका आधारभूत यह सारा विद्व है उसका ज्ञान चाहिए फिर उस सर्वज्ञ पदार्थका स्मरण चाहिए । जब ये दो बातें बने तब मानसिक ज्ञान यह हो सकता है कि सर्वज्ञ नहीं है । किन्तु यहा दोनों ही बातें नहीं बन



रही, समस्त लोफमे सर्वज्ञ नहीं है। यहा सर्वज्ञके अभावका आधार क्या है जिसका निषेध किया जा रहा है ? उसका अधिकरण सारा विश्व बन गया है तो सारे विश्व का ज्ञान यहा हम आप किसीके भी नहीं है। अगर हो जाय जो कि अभाव प्रमाणसे सिद्ध करनेके लिए अनिवाय है, हो जाय सारे विश्वका ज्ञान तो अब निषेध किसका करते ? वही सर्वज्ञ बन गया जब उसने सब कुछ देख लिया। दूसरी किरण है अति-योगीका स्मरण होना, जिसका अभाव सिद्ध किया जा रहा है उसकी याद होना। तो किसी भी समय किसीने भी किसी भी जगह सर्वज्ञको जाना ही नहीं है अस्वज्ञ-वादमे सर्वज्ञका ज्ञान कहा है ? तो जब सर्वज्ञ कभी जाना ही नहीं गया तो फिर उसका स्मरण करके निषेध किया जाना चाहिए था तो यह भी नहीं हो सकता, सर्वज्ञ पहिले जाना गया होता और फिर निषेध किया जाता कि सर्वज्ञ नहीं है तब तो मानसिक नास्तित्व ज्ञान बन जाता। पर न तो जिनका निषेध किया जा रहा है उसका ज्ञान है और जिसका निषेध किया जा रहा है न उनके आधार का ज्ञान है तब फिर निषेध क्या होगा, अभाव क्या होगा। क्या कभी कभरेके जाने बिना घटका अभाव सिद्ध किया जा सकता है ? और घटका स्मरण किए बिना जो कि घटके पहिले जानतारी बिना सम्भव नहीं है क्या घटका अभाव बताया जा सकता है। तो अभाव प्रमाणसे भी विश्वमे कही सर्वज्ञ नहीं है यह सिद्ध नहीं किया जा सकता।

। तुच्छाभावरूप अभाव प्रमाणकी असिद्धि - भैया ! अभाव प्रमाण तो स्वयं असिद्ध है, उसकी उत्पत्ति भी सिद्ध नहीं, उसका स्वरूप सिद्ध नहीं। जो भी विषय है वह सब प्रमाणका विषय है। चाहे कोई सद्भावसे विषय बने अथवा कोई अभावरूपमें बने, प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे ही सद्भाव भी ज्ञात होता है और अभाव भी ज्ञात होता है और अभाव भी ज्ञात होता है। अभाव प्रमाण कोई तुच्छाभावरूप नहीं है किन्तु अभावका, आधारभूतका प्रतियोगी कुछ अभाव है उस भावरूप अभाव जाना जाता है। पदार्थ चूँकि भावभावात्मक है, तो जैसे पदार्थोंसे भावाश ज्ञात होता है इसी प्रकार प्रमाणोंसे अभावाश भी ज्ञात होता है। अभाव नामक प्रमाण कोई स्वतन्त्र नहीं है तब फिर अभाव प्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेकी बात तो बन ही नहीं सकती। तो इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि सर्वज्ञकी सत्तामे बाधा देने वाला प्रमाणका अभाव है अथवा कोई बाधा न दे सके, साधक प्रमाणका सद्भाव है, अतः सर्वज्ञका अभाव नहीं है।

- सर्वज्ञत्वके वर्णनमे मूल आधारकी संगतिका स्रोत - यह सर्वज्ञत्वके प्रमाणकी बात कई दिनोंसे चल रही है, यह किस बातपर प्रकरण उठा ? इस अथका तो मूल-कार्य प्रमाणकी सिद्धि करना है, क्योंकि प्रमाणसे ही पदार्थकी सिद्धि होती है। और, प्रमाणाभाससे पदार्थकी असिद्धि रहती है। पदार्थकी सिद्धि करना, पदार्थका यथार्थ परिज्ञान कर लेना यह कल्याणके लिये आवश्यक है। तो उन सब

आवश्यक तत्त्वोंके ज्ञानका मापक जो प्रमाण है, उस प्रमाणके स्वरूपका इसमें वर्णन है। जो स्वपर अर्थका निर्णय कराये उसे प्रमाण कहते हैं। यहाँ स्वका अर्थ आत्मा का नहीं किन्तु वह ज्ञान स्वज्ञानस्वरूपका भी निर्णय रखता है और पर पदार्थका भी निर्णय रखता है। जिसे आत्माके स्वरूपका बोध नहीं है, अज्ञानी जन है वे भी जितना ज्ञान करते हैं वे इस ही पद्धतिसे करते हैं कि जो भी पदार्थ जाना गया उस पदार्थका भी वहाँ निर्णय है कि यह यही है और स्वज्ञानका भी निर्णय है कि पदार्थ विषयक यह ज्ञान मेरा सही है भीतरमे यह भी ध्वनि है कि जो जाना गया, जो ज्ञान बना वह ज्ञान ठीक है। यदि अर्थविषयक ज्ञानमे संशय रखा जाय कि मेरा ज्ञान ठीक है या नहीं है तो उस ज्ञानके विषयभूत पदार्थका ज्ञान भी डावाडोल ही समझिये। तो यो स्वपर व्यवसायी ज्ञान प्रमाण होता है, उसमे स्वव्यवसाय, परव्यवसायका निर्णय करते हुए उसके उत्पन्न कारणोंपर विचार किया जाने लगा स्वरूप निर्णयके बाद जब बहुतसे विवादोको सुल्झा दिया कि भाई प्रकाश, पदार्थ, आब अनेक पदार्थोंका जुड़ जाना यही प्रमाण नहीं है, अथवा इन्द्रिय पदार्थका सम्बन्ध हो जाना यह प्रमाण नहीं है, इन्द्रियका व्यापार होना यह प्रमाण नहीं है। प्रमाण तो ज्ञान ही है, उस ज्ञानकी उत्पत्तिके कारणोंपर विचार किया गया, तो जैसे लौकिकज्ञान ज्ञानीजन एक सीधा समझ रहे हैं उन-उन प्रश्नोंका भी अवतार हुआ है। ज्ञान तो पदार्थोंसे उत्पन्न होता है। तभी तो देखो यह व्यवस्था बनी है कि जिस पदार्थसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान उस पदार्थको ही जानता है अन्यको नहीं। तो कि रीते बात रखी कि ज्ञान प्रकाशसे उत्पन्न होता है, प्रकाश बिना हम आपका कही ज्ञान तो नहीं होता। तो यो उत्पत्ति कारणोंपर विचार किया गया तो वहा भी तर्क वितर्कके पश्चात् यह निर्णय पाया गया कि ज्ञानकी उत्पत्ति किसी परद्रव्यसे नहीं होती, पदार्थ से नहीं होनी प्रकाशसे नहीं होती। प्रतिनियत अर्थकी व्यवस्था तो निज निज ज्ञाना-वरण कर्मके क्षयोपशम रूप योग्यतासे होती है।

प्रमाणके भेदोमे मुख्य लक्ष्य—उस प्रमाणके स्वरूप आदिकपर विचार करके जब भेद बताये जाने-लगे तो भेद पद्धति तो वही सही है कि जिसका भेद क्रिया जाय उसका कोई अश न दूटे और उसके अतिरिक्त अन्य कोई चीज सम्मिलित न हो। वह है भेदकी पद्धति। तो प्रमाणके भेद प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो रूपोंमे किये गये। प्रत्यक्ष नाम है स्पष्ट ज्ञानका। विशद ज्ञानको प्रत्यक्ष कहते हैं, मतिज्ञानकी जो ५ पर्यायें हैं, मति, स्मृति, सजा चिन्ता अनुमान (यहाँ अनुमानके मायने है स्वार्थानुमान), इन पाँचोमे जो प्रथम भेद है वह प्रत्यक्षज्ञान है और शेषके चार भेद परोक्ष है किन्तु यह साव्यवहारिक है। उत्पत्तिकी दृष्टिसे तो परोक्षज्ञान है किन्तु मतिरूप मतिज्ञानमे एक देश विशदता है उसकी दर्शन शास्त्रमे आदश्यकता होती है, सो उसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा गया है निम्नोमे इस हीके आधारपर अधिकतया की जाती है, वहाँ इस साव्यवहारिक प्रत्यक्षको विशेषरूपसे कहा गया है। तत्र प्रत्यक्षके दो भेद हुए—एक

व्यवहारिक प्रत्यक्ष, दूसरा मुख्यप्रत्यक्ष । मुख्यप्रत्यक्ष अखिल ज्ञानावरणके निश्चयसे होता है, यह सामान्य लक्षण बताया है, उस मुख्यप्रत्यक्षमें तीन ज्ञान कहे हैं, अवधि-ज्ञान, मन-पर्ययज्ञान, केशलज्ञान । किन्तु वर्णन हुआ है ता मुख्यका लक्ष्य करके और चोट भी लगा करती है, तो इन तीनों ज्ञानोंमें विशेष वक्तव्य बना बलज्ञान, और वही मुख्यप्रत्यक्षमें मुख्य है । तो ऐसा कोई ज्ञान भी होसकता है क्या कि जो समस्त पदार्थों को जाने, इस सम्बन्धमें अनेक युक्तियोंसे बात बताई गई है पर एक जो कि अपने प्रयोगमें भी लाभदायक है उसे अवश्य एक बार उतार कर देखें । एक अने अनुभव-में उसे परखें कि ज्ञानका क्या कार्य है और वह ज्ञान किस वाह्य स्थितिमें किना विवश होता है और किस स्थितिमें यह ज्ञान विवशतामें दूर हो जाता है जो कि अनुभव सब प्रमाणोंका शिरताज है । लोकमें जो भी बात अनुभवमें उतरती है उसको बहुत महत्त्वसे देखते हैं ।

श्रावक बोधसे अनुभूत अवगमका महत्त्व—कभी कानो सुनी बात भी गलत हो जाती है, किन्तु अनुभवमें उतरी बात ज्ञानमें घुलकर स्पष्ट होती है । प्रायः लोग इसको तो स्पष्ट ही कह देते हैं कि अरे कानो सुनी बात है इस पर क्या ध्यान देत हो, उसकी यथार्थतापर दृढ भाव नहीं रहता । और, मूनी बातका तो इतना भी गलत अर्थ निकाला जा सकता है कि जो उस बातसे बिल्कुल उल्टा हो, और फिर एक एक शब्दकी मोड़में, धीरे धीरे कहीं ज्यादा तेज बोलनेसे भी उनका अर्थ जुदा-जुदा हो जाता है । जैसे एक घटना ही थी इसी नगरकी कि किसी लडकेके पास एक छोटी चवन्नी थी । वह उसे बहुत दिनोंसे चलानेके यत्नमें था, पर चल न रही थी । एक जगह मिठाईकी दूकानमें उस लडकेने मिठाई ली तो हलवाईने उस चवन्नीको रखली । वह खुशीके मारे यह कहता हुआ भगा कि चल गई, चल गई चल गई । वह समय था साम्प्रदायिक दंगोंका । बहुत बहुत दंगे आस पासके नगरोंमें हो रहे थे । तो उस लडकेके उन शब्दोंको सुनकर दूकाने बद होने लगी, धीरे धीरे मारे बाजारकी दूकाने बद हो गई । शहरमें आतक फैल गया । बादमें किसीने उस लडकेको बुलाकर मामला पूछा, तो उसने सही सही बात बता दी । तो कानो सुनी बात भी भूठ हो सकती है ।

चाक्षुष बोधसे अनुभूत अवगमका महत्त्व—आखों देखी बात भी भूठ हो सकती है इस बारेमें एक बार एक साधु भिक्षा मागकर अपने घर वापिस जा रहा था । रास्तेमें उसे एक लड्डू गिर पड़ा नाचे और वह भी मलपर । सो उसने उठा तो लिया, पर यह सोच कर कि उठाते देखनेपर लोग यह समझ न सकें कि इस मल पर से लड्डू उठाया इसलिये उसने उस मल पर कुछ फूल बिखेर दिये । जब लोगोंने देखा कि यह साधु इस जगह फूल चढाता है तो लोगोंने सोचा कि यह साधु इस जगह फूल चढाता है तो लोगोंने सोचा कि इस जगह कोई भगवान होंगे सो उन्होंने भी उस जगह फूल डाल दिये । यो लो भी आता जाय, बहुतसे लोगोंने उस जगह फूल डाल

दिये तो फूलोहा वहाँ एक बड़ा ढेर इकट्ठा हो गया । जब कोई बुद्धिमान पुरुष निकला तो पूछा कि भई यह फूलोहा इतना बड़ा ढेर कैसा ? तो किसीने बताया कि यहाँपर भगवान बैठे हैं ।...जरा देखे तो सही कौनसे भगवान है जब फूलोको उठाया और देखा तो मल पड़ा था । अब तो सभी लोग अपनी नाक पकड़कर वहाँसे चने गए । तो आँखो देखी बात भी झूठ निकली पर अनुभूत बात झूठ नहीं लगती ।

अनुभूत अवगमकी दृढताका एक दृष्टान्त - अनुभवमें शायी हुई बातकी दृढता देखो । दो सौतेली स्त्रियोमें विवाद हो गया एक लडकेपर कि यह लडका मेरा है । दोनो ही कहे कि यह लडका मेरा है । अदालत हुई, वहाँ युक्तियाँ दी गई जब निर्णय न हो सका तो राजाने कहा कि कल करेगे इसका निगूण आने एक दो सिपाहियोसे बोल दिया कि देखो कल हम तुम्हे जो आर्डर दे सो उनको मानना नही पर उस तरहकी तैयारी दिखाना । जब निर्णय करनेका समय आया तो वे दोनो स्त्रिया उम लडकेको लेकर हाजिर हुई । राजाने कहा देखो—जो पत्तिका घन है वह तो दोनो स्त्रियोका बराबर बराबर है । इससे यह निर्णय दिया जाता है कि इस लडकेमें तुम दोनोका बराबर बराबर अधिकार है । सिपाहियोको आर्डर दिया कि ऐ सिपाहियो इस लडकेको लिटा दो और इस तलवारसे इसको कटकर दो हिस्से बराबर बराबर करदो । सिपाहियोने उस लडकेको लिटा दिया, काटनेके लिए ज्यो हो त वार उठाई कि एक स्त्री जिसका वह पुत्र था बोल उठी अरे इपे मत काटो यह लडका मेरा नही है, मैं तो झूठ कह रही थी । यह लडका इसीका है । उसने तो सोचा कि यह क्यों कहे चाहे जहाँ रहे, रहेगा तो कभी कभी देखकर ही खुश रईगी । और, जिस स्त्रीका वह लडका न था वह बड़ी खुश हो रही थी । वह जैसा मैं चाहती थी वैसा ही तो हो रहा है । तो राजाने अनुभवसे पूर्णतया समझ लिया कि यह बालक वास्तवमें इस स्त्रीका है जो काटनेके लिए मना कर रही और उसीको वह बालक दे दिया ।

सर्वज्ञत्वके अवगमके लिये एक अनुभव प्रयोगका अनुरोध भैया ! अपने चित्तसे यथार्थतया निर्णय बातका बहुत बल होता है । हम अपने ज्ञानके स्वभावको, ज्ञानकी रचनाको, स्वरूपको जरा परखनेमें लग जयें । यहाँ वहाँके विकल्प चिन्तायें छोडकर और यहाँ तक कि पर्यायको पोजीशनको इन समस्त भ्रमटोको छोडकर, जो मायाजाल है, उलझनेमें आश्रय हैं इन सबके व्यामोहको छोडकर एक आत्महितकी दृष्टिसे हम आत्मस्वरूप परखने लगे । आत्मा ज्ञानमात्र है ज्ञानस्वरूप जाननेपर आत्माका ज्ञान होता है । मैं उस ज्ञानको ही जानूँ, ज्ञानस्वभावके परखनेमें लगे तो अनेक प्रकारसे क्रमशः उसका निर्णय चलता रहेगा और जब यह स्वसवेदन प्रत्यक्ष हो जायगा कि मेरा स्वरूप केवलमात्र ज्ञान है और ज्ञानका काम यहाँ ही रहकर जानन परिणामन करना है । उस जाननमें विषय होता है सो आकार ग्रहण इसीको ही कहते हैं । हो तो कुछ उस ज्ञानका विषय सत्पदार्थ है । सामने होना,

इतनी दूर होना, यह ज्ञानके लिए कौद नहीं पडो हुई है। उस स्वभावका निर्णय करने पर यह भी समझ लिया जायगा कि कभी ऐसी भी परिस्थिति हो सकती है कि ज्ञानका आवरण दूर हो जायगा पूर्णरूपसे तो निरावरण ज्ञान होनेपर यह ज्ञान समस्त मत्तो ज्ञान लेता है। इस पद्धति / सर्वज्ञानका निर्णय प्रत्यक्ष सुगमतया हो जाता है। इस प्रकार इस स्थलमे सर्वज्ञकी सिद्धि की गई है जो कि आज पूरी हुई है।

इति परोक्षामुखसूत्रप्रवचनदशमभागनमाप्तम्

